

AA.26

La Psicología de Averroes

Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACION A DISTANCIA


AULA ABIERTA



LA PSICOLOGIA DE AVERROES

COMENTARIO AL LIBRO SOBRE EL ALMA DE ARISTOTELES

Traducción, introducción y notas de
Salvador GOMEZ NOGALES

Prólogo de
Andrés MARTINEZ LORCA

Depósito legal: M. 41.603-1987
ISBN: 84-362-2276-8

Primera edición, diciembre 1987

Imprime:
Encuadernación Elva, S. A.
Agrupación de Empresas, Ley 18/82
Avda. Pedro Diez, 3 - 28019 Madrid

PROLOGO

Resulta sorprendente la influencia que el pensamiento de Aristóteles ha ejercido a lo largo de la historia. Cambiará sólo la intensidad o la perspectiva, pero cada época ha tenido *su* Aristóteles. Curioso destino el de este hombre, tratado siempre mezquinamente en Atenas como emigrante, a quien su status social de *métoikos* le impedía no ya participar en la vida pública sino incluso comprarse un solar para construir. Echando en falta la *philía* que tanto elogió, «extranjero, que ha sufrido mucho» como Ulises *(xeînos talapéirios, Odisea* VII, 24), la soledad le fue aislando como una espesa niebla hasta que en el año 323 a.C. marchó a refugiarse en la vieja casa materna de Calcis, en Eubea, donde moriría unos meses después (1).

No es ésta la ocasión de realizar un detenido análisis de la huella histórica del aristotelismo así como de las diversas interpretaciones a que, con el paso del tiempo, ha sido sometido tal sistema de pensamiento (2). Pero sí me parece obligado dibujar un breve cuadro general, siquiera sea impresionista, por estas dos razones tan certeramente subrayadas por un distinguido aristotélico. Primera, porque, aun siendo el estudio de Aristóteles interesante en sí mismo, resulta a veces todavía más importante considerar el singular modo «en que su obra ha servido como piedra angular y piedra miliar a lo largo de casi dos mil años de historia». Y segunda, ante el hecho de que «a los estudiantes de hoy raramente se les da el sentido del alcance real de la filosofía aristotélica. Sólo se les suminis-

tra una dieta muy restringida de obras aristotélicas sobre las cuales afilar sus dientes» (3).

Las escuelas helenísticas, y en especial el epicureísmo, se irán formando en diálogo más o menos polémico con Aristóteles. Tras la irrupción del cristianismo se impone progresivamente un sincretismo filosófico de matriz neoplatónica en el que se introducen algunos elementos de origen peripatético. El primer renacer aristotélico llega de la mano de los árabes que recuperan la mayor parte del *corpus aristotelicum* y lo comentan llenos de entusiasmo por el descubrimiento: Al-Farabi destaca en este esfuerzo que culminará brillantemente el cordobés Averroes. Dentro del ámbito latino corren paralelas la admiración de unos y la hostilidad de otros. Con una audacia no exenta de riesgos, Tomás de Aquino asimilará definitivamente al aristotelismo: sólo a partir del siglo XIII el mundo cristiano le concede plena adhesión intelectual. Durante el Renacimiento no decae el interés hacia Aristóteles, aunque el resurgir del platonismo llevará consigo una tendencia a la abierta contraposición entre los dos grandes sistemas griegos. Si el Dante daba un lugar de privilegio a Aristóteles en su *Divina Comedia* como «maestro de los sabios», Rafael lo pintará en el centro de su grandioso mural «La Escuela de Atenas» lleno de majestad y belleza, junto a un Platón anciano, señalando con la mano derecha hacia la tierra. El énfasis recaerá en esta época sobre el plano filológico: se multiplican excelentes ediciones y traducciones, entre las que sobresale la *editio princeps* del italiano Aldo Manuzio quien, entre los años 1495-1498, saca a la luz en Venecia el texto griego impreso del *corpus aristotelicum*. Pero no todo es filología. Pasión especulativa, si no búsqueda de consuelo filosófico, deja traslucir una seca nota en que el gran humanista español Fray Luis de León, encarcelado en Valladolid, pide a los inquisidores que le hagan llegar «las obras de Aristóteles en griego, en un cuerpo, tablas, badana amarilla» que guardaba en su celda de Salamanca.

Con la aparición en el firmamento cultural europeo de la fi-

losofía y la ciencia modernas, la estrella de Aristóteles se oscurece casi por completo. Descartes y Hobbes, pero también F. Bacon y Galileo, construyen en el siglo XVII los cimientos de una nueva era, mientras echan por tierra el hasta entonces sólido edificio del aristotelismo: la física y la cosmología del Estagirita nunca más levantarían cabeza. Esta situación de decadencia se mantiene inalterable hasta que en el siglo XIX la profunda Alemania ponga sus ojos en Aristóteles. De un lado, una excepcional escuela de helenistas concentra sus investigaciones sobre el complejo *corpus aristotelicum* y de otra, su principal filósofo vivo, Hegel, expresa su admiración por el pensador griego casi olvidado que «entra directamente en lo especulativo» y cuya «tarea cotidiana versa sobre lo que *es*, lo mismo que la labor de un profesor es su curso semestral». Aquellos grandes filólogos, I. Bekker, H. Bonitz, H. Usener, C. A. Brandis y V. Rose, levantaron ese monumento de erudición que es la edición de la Academia de las *Aristotelis Opera,* todavía en pie a pesar del tiempo transcurrido. Con Hegel, y a través de sus influyentes *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* el aristotelismo vuelve a recuperar por méritos propios el prestigio perdido en los medios académicos, «pues Aristóteles es —escribe en esas páginas— un espíritu tan vasto y especulativo como ningún otro, aunque no proceda sistemáticamente». El filósofo berlinés se rebeló contra la hostilidad general de los siglos XVII y XVIII hacia Aristóteles, llegando a proponer un programa docente que puede sorprender a algunos: «Y si se tomara verdaderamente en serio el estudio de la filosofía, nada habría más digno que explicar desde la cátedra las doctrinas de Aristóteles, pues no hay entre los filósofos antiguos ninguno que tanto merezca la pena de ser estudiado como éste» *(Lecciones sobre la historia de la filosofía,* traducción de W. Roces, FCE, vol. II, p. 253).

En nuestro siglo, agotado en buena medida el impulso historiográfico hegeliano, el aristotelismo parecía diluirse entre un crudo positivismo y un escolasticismo formalista. Los peligros que siempre acechan a todo pensamiento vivo, por ejemplo, la coagulación del concepto en terminología, la disociación en-

tre mundo histórico y teoría filosófica, la pérdida del sentido unitario aunque discontinuo y contradictorio que late en la obra de todo filósofo, el olvido del ámbito lingüístico del que brota el texto que pretendemos descifrar, la artificiosa pretensión de elaborar en nuestra hermenéutica un sistema cerrado de pensamiento donde encontramos más bien un desarrollo especulativo a partir de ciertas perspectivas, etc., cobraban más gravedad dada la lejanía real entre el mundo griego en que vivió Aristóteles y el nuestro. La publicación en 1923 por Werner Jaeger de *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* abrió una nueva era en los estudios aristotélicos (4). ¿Qué se proponía en definitiva Jaeger a través de las páginas de este libro verdaderamente histórico? Ante todo, liquidar «la noción escolástica de su filosofía como un sistema conceptual estático» y romper con la tendencia tradicional a separar «las partes más específicamente filosóficas de su doctrina, la lógica y la metafísica, de los estudios de la realidad empírica» llevando a la comprensión de que la forma provisional, tan característica de la filosofía de Aristóteles, «constituye el inevitable punto de partida para toda comprensión histórica de ella», con un objetivo principal: *«mostrar por vez primera,* por medio de los fragmentos de las obras perdidas y mediante el análisis de los tratados más importantes, *que en su raíz hay un proceso de desarrollo»* (5). Es cierto que, por esa aspiración tan humana de querer explicarlo todo con un método, una buena parte de sus hipótesis se han derrumbado (como el pretendido platonismo de juventud que se trocaría en empirismo durante la etapa del Aristóteles maduro, el «hallazgo» de una *Política* originaria posteriormente reelaborada o la cronología relativa de los diversos tratados que componen la *Metafísica)*. Pero sigue en pie, según creo, el núcleo central del método histórico-genético introducido por Jaeger: la filosofía de Aristóteles como pensamiento en evolución de cuyo desarrollo intelectual quedan huellas en los *pragmatéiai* conservados. Incluso sus críticos no han dejado de reconocer en él al pionero de una nueva frontera. O, para decirlo con palabras de sir David Ross, «the most brilliant Aristotelian of our time» (6).

Si algo ha demostrado la mejor historiografía filosófica de nuestra época es que un Aristóteles de espaldas a la naturaleza viva y concreta que le rodeaba, fuera del contexto de la sociedad griega en que vivió y cortado del cordón umbilical de la lengua griega en la que pensó, habló y escribió, sería más una momia apta para exponerse en un museo arqueológico que un gran filósofo y científico con quien dialogar hoy y del que todavía seguir aprendiendo a pensar. Un estudioso de la talla de Ingemar Düring confiesa sentirse como un enano sobre las espaldas de un gigante (*Aristoteles*, prólogo) a la hora de enfrentarse con la tarea de exponer la filosofía aristotélica en su conjunto. Otros menos modestos que él extrajeron del fondo del viejo cofre de la tradición una supuesta «filosofía perenne» con virtudes universales: con ella lo mismo se fabricaban recetas para todo lo divino y humano que se empedraban de tópicos los discursos más elevados o se sustentaba una intolerante ortodoxia con pobres pero contundentes elementos ideológicos. Querer llamar «aristotelismo» a esa bazofia resulta excesivo, aunque para una consciencia ilustrada el efecto cómico de tal pretensión queda garantizado. «Se esconden tras una gigantesca figura filosófica del pasado, pero pronto se ve el burro bajo la piel de león» (7).

PRIMER ESBOZO DE LA PSICOLOGIA DE ARISTOTELES: EL DIALOGO *EUDEMO*

El año 354 a.C. murió trágicamente en Siracusa Eudemo de Chipre, amigo y compañero de Aristóteles en la Academia platónica. Poco tiempo después, escribió un diálogo sobre la *psykhé* al que le dio el nombre de su amigo desaparecido. Aunque sólo se conservan seis fragmentos absolutamente fidedignos, el *Eudemo* es «de hecho la única obra exotérica para la que se encuentra un estrecho paralelo entre los escritos del Corpus, a saber, el *De Anima* con sus apéndices, los *Parva Naturalia*» (8). Cuando comenzó a redactarlo, Aristóteles

no era un desconocido y joven estudiante temeroso de distanciarse del maestro, sino un erudito lleno de vigor intelectual con 30 años cumplidos y que llevaba ya más de trece en la Academia, donde gozaba de un indiscutible prestigio. Había escrito antes un tratado de Retórica, el *Grilo,* contra el famoso orador Isócrates, también un diálogo titulado *Sobre la filosofía* y preparaba el *Protréptico,* pues la forma literaria introducida por Platón le seguía pareciendo acertada en temas de divulgación para el gran público, es decir, en los *lógoi exôterikoi* Sin embargo, en los temas de carácter didáctico-científico, en los *lógoi katà philosophían* (a los que, con cierto halo de misterio, algunos doxógrafos llamarían más tarde *lógoi esôterikoi* o *akroamatikoi),* había introducido un nuevo estilo menos florido, más directo, en una tersa prosa cuyo eje debía ser la demostración silogística: así podía comprobarse en los tratados ya terminados como *Categorías, Sobre la Interpretación, Tópicos* o *Analíticos* Durante este período de su vida que puede situarse entre los años 355 a C. hasta la muerte de Platón en el 347 a.C , su mundo intelectual se abre a nuevos horizontes. Enfoca de manera original los problemas morales en la *Etica Eudemia,* renueva los estudios físico-cosmológicos en la *Física* y el *De Coelo* e incluso se atreve a criticar la teoría platónica de las Ideas en los *pragmatéiai* A, B, I, M y N de la llamada *Metafísica* Este es el contexto en el que, siguiendo el modelo conocido del *Fedón,* comienza a reflexionar por su cuenta sobre la *psykhé*. El *Eudemo* cobra un valor singular porque en él puede realizarse una valiosa cala del pretendido «platonismo» de los *lógoi exôterikoi,* iluminando así con mejor luz el proceso de evolución del pensamiento aristotélico. No es de extrañar el interés con que los críticos han examinado este eslabón casi perdido con la intención de confirmar sus hipótesis

¿Cuál era el contenido del *Eudemo?* Salvo el tema general, y algunas cuestiones puntuales, resulta escaso nuestro conocimiento del diálogo. Entre las ideas que afloran de los fragmentos, podemos señalar: la veracidad de los sueños, Fr 37 Rose, Leipzig, Teubner, 3.ª ed. (en adelante, citado R, prece-

dido del número del fragmento), la inmortalidad de toda el alma, Fr. 39 R, o bien de la sola alma racional o *noûs*, Fr 38 R; la *anámnêsis*, Fr. 41 R; el antiguo apotegma griego, puesto en boca de Sileno, según el cual «lo mejor para todos los hombres y mujeres sería no haber nacido y lo segundo después de esto, una vez nacido, morir lo antes posible», Fr. 44 R, y una crítica a la concepción de la *psykhé* como armonía del cuerpo, Fr 45 R Pero al no conocer los protagonistas del *Eudemo,* ni el contexto de los diversos pasos transmitidos, se nos hace difícil, por no decir enigmática, su interpretación.

Werner Jaeger fue el primero en destacar la importancia filosófica de los diálogos aristotélicos, en contra incluso del primer editor de tales fragmentos, V. Rose, quien los consideraba apócrifos En su *Aristoteles* (ed cit, pp 39-53) analiza el *Eudemo* Partiendo del fragmento 45 R, donde constata un excelente dominio de la lógica en la argumentación negadora de la teoría del alma como armonía, establece estos dos hechos: 1.º «En el *Eudemo* Aristóteles depende aún por completo de Platón en la metafísica, no sólo en el rechazo del materialismo sino también en temas positivos» (p 44), y 2.º «El joven Aristóteles era completamente independiente de Platón en la esfera de la lógica y la metodología» (p. 46) La conclusión que de hechos tan dispares extrae Jaeger está en consonancia con la precariedad de las premisas: «esto muestra cuán débil era la conexión original entre lógica y metafísica en la mente de Aristóteles» (p. 47). Sin una crítica detallada de la doxografía y sin aclaración previa del contexto de los fragmentos utilizados para su hipótesis interpretativa (por ejemplo, para demostrar la profundidad metafísica del platonismo de Aristóteles utiliza de modo convencional el mito de Midas y Sileno), considera Jaeger que en el *Eudemo* se defiende la inmortalidad de toda el alma y su preexistencia, la *anámnêsis* e incluso la teoría de las Ideas, aunque en este caso más por necesidad lógica que por evidencia textual. Este «armónico» edificio platónico, además de falta de consistencia en los hechos sobre los que se levanta, exhibe algunas preocupantes grietas que un crítico de la talla de Jaeger se ve obligado a reconocer En efecto, el

fragmento 45 implica una doctrina categorial propia y presupone implícitamente que la *psykhé* es una *ousía*. Pero como ello llevaría consigo notorias contradicciones en el platonismo de Aristóteles, Jaeger tiene que retrasar la redacción de *Categorías* hasta el período del Liceo. En el tema de la inmortalidad del alma o *psykhé* ocurre algo similar: desde época temprana («quite early», escribe Jaeger), vg. en el libro Lambda de la *Metafísica*, Aristóteles rechazó abiertamente esa concepción platónica ¿Cómo explicar este repentino cambio? Silencio, por ahora, sobre este punto

Creo que en su afán por probar un platonismo sin fisuras en el *Eudemo*, se torna inconsistente la hermenéutica jaegeriana Ya en el mismo comienzo de su carrera filosófica, como aparece en su obra *Sobre las ideas*, Aristóteles critica la Idea platónica contraponiéndole el *tò kathólou* o universal, que se define por la posibilidad de afirmar un único predicado de muchas cosas *(hèn epì pollōn)*, y más tarde en *Categorías* 3b 10, que es una *pragmateia* primeriza, al menos en su primera parte, formula el concepto central de *ousía* como *tóde ti* o ser individual y concreto, en clara referencia polémica al *Timeo*. Que el autor del *Eudemo* sea un pensador maduro, un verdadero maestro en el terreno de la lógica, y al mismo tiempo un sumiso seguidor de Platón en la metafísica (por más que quiera rebajar el valor científico de la Lógica a mera técnica, pretendiendo olvidar que el sistema categorial y más en concreto el concepto de *ousía* presentado en *Categorías* es medular en la *Metafísica*), lo califica Jaeger de «the peculiar thing». Esa extraña dependencia encontraría su explicación última «in the depths of his *unreasoned* religious and personal feelings» (p. 53, el subrayado es mío), con lo cual —en mi opinión— la hipótesis del «platonismo» del *Eudemo* deja de ser razonada hermenéutica para convertirse en especulación gratuita. Tal «esquizofrenia» es tan artificiosa que ni puede probarse filológicamente, ni es coherente en el plano teórico

Huellas del *Eudemo* aparecen en el *Peri Psykhēs*, lo que refuerza más aún la idea de continuidad entre un período y

otro de la vida de Aristóteles. Así, el tema del *noûs* y la crítica a la concepción del alma como armonía. Como escribiría con gracia, siglos más tarde, el epicúreo Lucrecio, influenciado sin duda por los textos aristotélicos, «devuelve este nombre de "armonía" a los músicos, que lo trajeron del alto Helicón» (9). Esa crítica y el planteamiento general del diálogo, alejado por entero del naturalismo posterior del *Perì Psykhês*, pueden anotarse como influencia platónica según ha sugerido Düring. Pero el pretendido platonismo integral del «joven Aristóteles» dejó de convencer hace tiempo a los mejores estudiosos. Olof Gigon, por ejemplo, echa en falta una interpretación que considere el *Eudemo* en su contexto histórico y filosófico: «it is wrong to regard this dialogue as an aberration of a young Aristotle, still a devoted Platonist, as a work passed over in silence by posterity» (10). El profesor italiano Enrico Berti ha sabido distinguir «lo nuevo y lo viejo», para decirlo al modo crociano, en este diálogo, trazando una fiel panorámica del estado de la cuestión: «En realidad, hay elementos platónicos en el *Eudemo* y son muchos: la convicción de la inmortalidad y de la preexistencia del alma (limitada, sin embargo, a la sola alma inteligible), la doctrina de su sustancialidad e inmortalidad, y aquel carácter ultramundano que hace estimar la vida después de la muerte superior, más natural y más feliz que la terrena. Algunos de ellos, no obstante, están destinados a permanecer también en las obras más maduras; mientras otros, en particular el tono ultramundano, no tienen pretensiones doctrinales y se deben simplemente a la circunstancia ocasional y al intento consolatorio del diálogo. Lo que debe excluirse tajantemente es la adhesión a la doctrina de las ideas separadas y a la doctrina de la reminiscencia, y la concepción del alma como idea» (11). La hipótesis general ofrecida por W. Jaeger a través de las atrayentes páginas de su *Aristoteles* representó un considerable avance historiográfico en 1923, pero repetir su envejecida interpretación del *Eudemo* a más de 50 años de distancia me parece poco serio (12).

ESTRUCTURA Y METODO DEL TRATADO *SOBRE EL ALMA*

En su madurez volvió Aristóteles a repensar el tema central del *Eudemo*, la *psykhḗ* o alma, pero el conjunto de problemas que aborda y el método con que los estudia son ahora radicalmente distintos. Al nuevo tratado lo llamó simplemente *Peri Psykhē̂s* (13). Surge así lo que F. Dirlmeier ha llamado «la primera Psicología de Europa». Las líneas iniciales encierran ya todo un programa de trabajo: pretende llevar a cabo una investigación sobre el alma *(peri tē̂s psykhē̂s historían)*, saber que goza de una superioridad intelectual tanto por su general contribución a la verdad como por su especial al conocimiento concreto de la naturaleza, pues «el alma es como el principio de los animales». La perspectiva es, básicamente, la de un naturalista aunque Aristóteles nunca abandona por completo la vertiente especulativa. Por ello, el estudio del alma, cuyas afecciones son inseparables del cuerpo, corresponde al científico de la naturaleza, al *physikós*, a excepción del *noûs* o intelecto que, en cuanto separable del cuerpo humano, debe ser investigado por el «filósofo primero» (403a 27-28 y 403b 15-16). El tratado consta de tres libros, divididos por los editores en un total de 30 capítulos. En síntesis, éste es su contenido: introducción general (libro I, cap. 1); análisis crítico de las doctrinas psicológicas de sus predecesores (libro I, caps. 2-5); definición de *psykhḗ* (libro II, caps. 1-3); la facultad nutritiva (libro II, cap. 4); la facultad sensitiva y los cinco sentidos (libro II, caps. 5-12 y libro III, caps. 1-2); la imaginación (libro III, cap. 3); sobre el *noûs* o intelecto (libro III, caps. 4-8), la facultad locomotriz y la voluntad (libro III, caps. 9-11) y sobre la interrelación de la facultad nutritiva con la facultad sensitiva (libro III, caps. 12-13).

La colocación del tratado dentro del *corpus aristotelicum* y su cronología no plantean grandes dificultades. Se considera generalmente obra de madurez, redactada con probabilidad durante la segunda estancia de Aristóteles en Atenas. Así-

mismo, se suele admitir su unidad literaria e incluso aquellos que señalan dos estratos en el texto, uno de carácter marcadamente biológico y otro posterior de carácter especulativo, conceden la no-contradicción de ambos al descubrir también su unidad teórica de fondo. En efecto, las aporías planteadas en el libro I son dilucidadas a lo largo de los libros II y III, sin que podamos apreciar dentro del tratado ruptura epistemológica alguna, ni siquiera cambios terminológicos. Incluso del polémico tema del *noûs*, desarrollado en el libro III, hay un adelanto en el libro I, capítulo 4,408b 18-29. El intento de Jaeger de contraponer una etapa metafísica de matriz platónica *(Eudemo)* a otra empírica y biológica (*Sobre el alma*), con una intermedia o de transición (período de viajes posterior a la muerte de Platón), no encuentra ya seguidores entre los críticos más competentes. El propio Jaeger al afrontar el libro III y el concepto de *noûs* ahí expuesto, se muestra perplejo por la falta de coherencia con su esquema interpretativo. La única salida que ofrece es la poco convincente afirmación de que «las ideas sobre el Noûs son anteriores, mientras que el método y la realización del resto es posterior y pertenece a otro estadio de desarrollo» (*Aristotle*, cit., p. 334). Aceptando el método de Jaeger, F. Nuyens en un notable estudio *(L'évolution de la psychologie d'Aristote*, cit.) se vio obligado a reconocer, sin embargo, la unidad teórica del *Peri Psykhês*. Más recientemente, Charles Lefèbvre (14), a pesar de seguir las huellas de Nuyens, ha tenido que distanciarse de éste de manera considerable y, en consecuencia, modificar la interpretación del *Eudemo*, rechazar la pretendida etapa de transición y alterar en parte su «hilemorfismo psicológico». Por el contrario, la hipótesis de una continuidad entre los diálogos y los tratados didácticos, defendida inicialmente por F. Dirlmeier contra Jaeger, se ha abierto camino definitivamente (15). Ni Aristóteles fue platónico por entero en sus primeras obras, ni dejó en su madurez el enfoque especulativo: incluso en sus últimos tratados biológicos, como queda patente en *Sobre la generación de los animales*, se interesa por problemas de «filosofía primera», ajenos a las ciencias de la naturaleza.

Comprender en toda su riqueza la novedad histórica de la «Psicología» de Aristóteles, si bien él nunca utilizó ese tér-

mino, no resulta fácil en nuestros días Para quien sólo conozca o valore lo actual, le será imposible alcanzar tal comprensión. Captar la maravillosa armonía del Partenón o la majestuosa serenidad de los templos dóricos de Paestum, exige verlos en sí mismos y no a la sombra de los gigantescos rascacielos neoyorquinos Al lado de la compleja estructura de la reciente psicología, aunque no es oro todo lo que reluce, la psicología aristotélica parecerá a muchos pobre y rudimentaria Si adoptamos, sin embargo, una perspectiva más amplia y menos unilateral, nuestro juicio ha de ser necesariamente más positivo. «Si se valora la doctrina del alma de Aristóteles desde el punto de vista de la psicología moderna, aquélla puede parecer primitiva. Pero si la confrontamos con lo que sabemos de sus predecesores, incluido Platón, debemos considerarla un enorme progreso. Aristóteles es el primero que plantea biológicamente el problema, sólo con él la psicología se convierte en ciencia independiente(...). El tratado *Sobre el alma* es concebido como una investigación de ciencia natural sobre los procesos psicofísicos El pensamiento, sin embargo, no es comprensible biológicamente» (16).

Es muy recomendable leer detenidamente los capítulos 2-5 del libro I, pues en ellos traza Aristóteles un panorama de la evolución del concepto de *psykhé* desde los primeros filósofos hasta él Habla con respeto de las teorías de los dos principales *physikoi,* Demócrito y Anaxágoras, mientras se muestra implacable con Jenócrates para quien «el alma es número que se mueve a sí mismo» Con tal definición —replica Aristóteles— no podríamos ni adivinar las afecciones y acciones del alma, tales como razonamientos, sensaciones, placeres y dolores, viéndonos además abocados a admitir una conclusión tan peregrina como que «el animal es movido por un número» De todas las opiniones de sus precedores, ésta le parece la más absurda *(alogótaton).* Incluso se muestra indulgente con la ingenua afirmación de Tales de Mileto según la cual «el imán posee alma pues mueve al hierro», ya que veía en ella la idea de *psykhé* como principio de movimiento en los seres. Por otra parte, Aristóteles no le concede impor-

tancia a las creencias populares sobre el alma. Hasta qué punto despreciaba los mitos de ultratumba, podemos inferirlo de su intencionado silencio respecto a ellos y del hecho de que la palabra «Hades» no aparezca ni una sola vez en todo el tratado. Siempre atento a no confundir distintos planos epistemológicos, Aristóteles se despreocupa de los mitos y cuando les presta atención es para desvelar su núcleo racional.

En Homero coexiste la concepción de la *psykhé* como «aire vital», «respiración» o «vida» con la creencia en la *psykhé* como espíritu del muerto o sombra humana que vaga por el Hades (17). Recuérdese el fantasmal viaje de Ulises a las entrañas de la tierra, donde llega hasta a reconocer entre las tristes sombras a familiares y amigos queridos. Sin embargo, el concepto de consciencia o lo que se entenderá más tarde por alma es designado por él con el nombre de *thymós*. Creo ver una referencia implícita a Homero cuando, en una bella imagen, habla Aristóteles de que «la frontera, *hóros*, del vivir se encuentra en la respiración», 404a 9-10. Las doctrinas órficas sobre el alma, entre las que se incluían la inmortalidad de la *psykhé*, su transmigración en cualquier cuerpo y la purificación o *kátharsis* como camino para evitar los castigos en el Hades y las sucesivas reencarnaciones poniendo así fin al «ciclo de la necesidad», carecían de interés para Aristóteles. En la única ocasión en que alude en este tratado a la religión órfica, lo hace de modo displicente y tras recoger de ella una puntual teoría («el alma, llevada por los vientos, penetra desde el universo en los seres que respiran»), la rebate de inmediato con una observación empírica: «ahora bien, no es posible que esto se produzca en las plantas y ni siquiera en algunos animales, puesto que no todos respiran», 410b 28-411a 1.

De su maestro Platón, no le importa el mito del *Fedro*, de origen órfico-pitagórico, según el cual el alma de origen divino caía en un cuerpo. Tampoco, la doctrina psicológica de la *República* (439b y ss.) donde se indicaban los tres elementos —racional, irascible y concupiscible— como partes constitutivas (*eidê, genē* y *merē* las llama Platón) del alma y su corres-

pondencia con las tres clases sociales que formaban la *polis* El único diálogo que le parece aprovechable aquí es el *Timeo* porque en él Platón *physiologei* («explica desde un punto de vista naturalista», traduce muy bien G Movia) Se concentra, pues, sobre algunos puntos de la teoría platónica del alma (los dos pasos concretos son 404b 16-30 y 406b 26-407b 11). Veamos la posición de Platón tal como es expuesta y criticada en estas páginas. En primer lugar, Aristóteles emparenta la afirmación del *Timeo* de que «lo semejante se conoce con lo semejante» con Empédocles y la reduce al absurdo posteriormente (410a 27-b 4) con los siguientes argumentos: 1.° «Los huesos, los tendones y los pelos no perciben objeto alguno, ni siquiera los semejantes, por más que, segun tal teoría, deberían hacerlo»; y 2.° «A cada uno de los principios le corresponderá más ignorancia que conocimiento, puesto que conocerá una sola cosa pero ignorará muchas» (Evidentemente, sólo concierne a Empédocles la grotesca conclusión de que Dios resultaría el más ignorante de los seres, «pues sólo él desconoce uno de los elementos, el Odio, mientras los mortales los conocen todos, pues están constituidos de todos».) En el siguiente paso, interpreta de manera literal la psicogonía del *Timeo* a la que presenta diversas objeciones, en cuyo detalle no podemos ahora entrar Subrayemos este doble rechazo de Aristóteles: a la concepción de la *psykhé* como una magnitud y a la concepción de la *nóêsis* o intelección como semejante al movimiento. Es tan enorme la lejanía en este punto respecto a su maestro, que en un momento dado llega a descubrir en la más absurda de las teorías psicológicas el hilo platónico que explicaría su lógica interna: «puesto que el alma parecía así ser capaz de mover y también de conocer, algunos llegaron a sintetizar ambos aspectos afirmando que el alma es un número que se mueve a sí mismo», 404b 27-30.

La perspectiva naturalista en Psicología

Aristóteles teoriza siempre sobre el alma con mirada de naturalista Por ello, toda explicación mítica o espiritualista que prescinda de la corporeidad del ser humano cuyas raíces se hun-

den de lleno en el reino animal, la desprecia como cháchara. «Mis predecesores intentan explicar cuál es la naturaleza del alma, pero sobre el cuerpo que deberá recibirla no dicen nada... Se expresan como quien dijese que el arte del carpintero penetra en las flautas», 407b 20-25. A muchos de nuestros aristotélicos, pasados y presentes, se les podría aplicar el mismo reproche. La pretensión de comprender a Aristóteles olvidando al mismo tiempo su Biología, es tan insensata como la de intentar conocer el arte helénico pero ignorando por completo su escultura. De hecho, *Sobre el alma* forma parte de las obras biológicas y sobre ello no ha habido duda nunca. D. J. Allan calificó al tratado de «prefacio general» tanto a los grandes estudios biológicos que forman *Sobre las partes de los animales* y *Sobre la generación de los animales*, como a los breves escritos psicológicos llamados tradicionalmente *Parva Naturalia* (18). Por su parte, I. Düring ha destacado el carácter introductorio del *Perí Psykhês*, al que también llama «biología general», a diferencia de los otros grandes tratados que versan sobre «biología especial» (zoología, botánica, anatomía comparada, etc.). Que para Charles Darwin fuera Aristóteles el naturalista más admirado, representa un dato significativo y no una anécdota curiosa.

Desde las primeras líneas con que se inicia el tratado, Aristóteles insiste en estas dos ideas básicas de su teoría sobre el alma: la inseparabilidad de cuerpo y alma («parece que las afecciones del alma se producen todas en unión con el cuerpo», 403a 16-17; «las afecciones del alma no son separables de la materia natural de los animales», 403b 17) y la imposibilidad de reducir la psicología general a la psicología humana, pues sin el estudio del género animal al que nuestra especie pertenece, carecería de sentido hablar del hombre («cuantos ahora tratan e investigan sobre el alma, parecen indagar solamente sobre el alma humana», 402b 3-5). Particularmente irritado se muestra en varias ocasiones con «los mitos pitagóricos» según los cuales cualquier tipo de alma se albergaría en cualquier tipo de cuerpo. De hecho, la concepción pitagórica del cuerpo como *cárcel del alma* se halla en los antí-

podas de la teoría aristotélica. No debiera perderse de vista que Aristóteles define siempre al hombre como animal o *zōon* con unas especiales capacidades: que tiene *logos*, que es social, *politikón*, o que es el más inteligente, *phronimōtaton*, de los animales como podemos leer en *Sobre la generación de los animales* 744a 30-31 Cuando quiere indicar la separación entre el hombre y los animales, utiliza el término *thērion* que significa fiera, bestia, animal salvaje. Así, en un paso de nuestro tratado (429a 5-8) divide a los animales, *zōa*, en hombres, *ánthrōpoi*, que tienen *phantasía* o imaginación y *noûs*, aunque éste se debilita a veces por enfermedad o en el sueño, y en *thēría* o animales salvajes, que carecen de *noûs* pero que poseen imaginación (En *Sobre el alma* alude sólo dos veces a los animales salvajes, mientras que se refiere a los animales o *zōa* en 25 ocasiones) Y en otro paso (428a 21 y ss.) deja en claro que los animales salvajes no tienen convicción o *pistis*, ni *logos* aunque muchos sí tienen *phantasía*

Antes de referirme a las ideas que configuran la Biología aristotélica, quiero llamar la atención sobre este hecho: lo que verdaderamente maravilla en Aristóteles por encima de los otros grandes filósofos y científicos es cómo ha unido la especulación más abstrusa y refinada con la más cruda observación empírica. El fundador de la Lógica, el principal teórico antiguo de la Etica y de la Política, el teólogo que llega a concebir a Dios como primer motor inmóvil, se entusiasma al investigar el embrión del pollo, da una receta para mantener sano el cabello, se burla de Herodoto por haber escrito que el esperma de los etíopes era negro y se muestra satisfecho al confirmar, contra la opinión de los mismos pescadores, que los peces también copulan. Se podría decir que reflexionó sobre todo lo divino y humano y que le interesaron por igual la Zoología, la Astronomía y la Botánica

Sirva de ejemplo de su talante naturalista *Sobre la generación de los animales*, obra que redactó en los últimos años de su vida, grandiosa por la perspectiva que ofrece y también por la madurez intelectual que revela Pues bien, en ella recoge la

historia oral de una gallina que puso 18 huevos seguidos, se dispone a examinar las causas, *theōrēsein tàs aitías,* por las que existen los testículos, llama «divinas» a las abejas por la perfección de su naturaleza, recuerda un dicho según el cual el águila pone tres huevos, empolla dos y cuida uno, apunta como dato sorprendente que en Grecia se había visto un nido de buitres y expresa sus dudas sobre si existirán salmonetes machos, pues siempre habían aparecido hembras. Su curiosidad sin límites no ha encontrado rival en la historia del pensamiento. Y sin embargo, nunca se pierde en minucias, ni deja de apuntar hacia una estructura científica a través de la cual se explique la multiplicidad de los fenómenos, ni siquiera se apaga su talento especulativo que, como se ha puesto de relieve por algunos estudiosos, a veces le hace fantasear.

Aristóteles como biólogo

A diferencia de su maestro Platón, él no creía en paradigma metafísico alguno de la realidad sensible, ni tampoco en un demiurgo que ordenara el universo. La propia naturaleza o *physis* encierra en sí misma la tendencia a lo bello y perfecto, sirviendo de demiurgo del mundo. En consecuencia, valora en alto grado el estudio de la *physis,* no como sombra de lo real sino como real en sí. Aunque no distingue terminológicamente entre lo que nosotros llamamos ciencias físicas y ciencias biológicas, y habla sólo de *ciencia de la naturaleza,* no existe confusión metodológica, pues la Física griega era, como es sabido, puramente especulativa Por otra parte, la importancia del mundo fenoménico es tal en el plano gnoseológico que implica para él estas dos consecuencias: a) La *ásthēsis* o percepción sensible es paso obligado del conocimiento humano. «La razón no puede conocer el mundo exterior sin percepción sensible», dice taxativamente en *Parva Naturalia* 445b 16-17; b) Lo visible, el fenómeno, vale para atisbar lo invisible, por ejemplo, el alma.

Gran parte del *corpus aristotelicum* está dedicada a la Bio-

logía En términos cuantitativos baste señalar que todos sus escritos de Lógica apenas superan la mitad de las páginas sobre Biología Los principales tratados biológicos, además de *Sobre el alma,* son la *Zoología* (impropiamente traducida al latín como *Historia Animalium*), *Sobre las partes de los animales* y *Sobre la generación de los animales* (19) ¿Cuáles son las líneas maestras de la Biología de Aristóteles? Existen, según él, tres niveles de composición o mezcla en la naturaleza: el primer nivel produce elementos y fuerzas elementales, caliente y frío, sólido y líquido; el segundo, las «partes homogéneas» como la sangre, la grasa, la carne, los huesos, etc., y el tercer nivel genera las «partes heterogéneas» u órganos Sobre este esquema básico, Aristóteles va ordenando y clasificando los animales de un modo tan coherente y acabado que durante 20 siglos se mantuvo intacto Incluso alguna de sus aportaciones científicas, como la división de los animales en vertebrados o «sanguíneos» e invertebrados o «no-sanguíneos», ha resistido los más recientes avances. En la *Zoología (Historia Animalium)* está contenido lo fundamental de este trabajo descriptivo-clasificatorio que mereció el siguiente juicio del gran naturalista francés Buffon: «es el compendio más sabio que jamás se haya hecho, si la ciencia es, en efecto, la historia de los hechos» (*Histoire naturelle,* tomo I, p 63). La anatomía comparada, expuesta en *Sobre las partes de los animales,* se basa en gran medida sobre el principio de analogía funcional, gracias al cual explica cómo órganos distintos cumplen funciones similares, por ejemplo, la raíz de las plantas y la boca de los animales, los pulmones del hombre y las branquias del mero, o las patas del caballo, las alas del águila y las aletas del bonito. En cuanto a la reproducción, la considera función natural por excelencia de los animales, incluido el hombre, pues ella asegura la eternidad de la especie. El tratado *Sobre la generación de los animales* está dedicado a tan importante tema.

Para Aristóteles, se observa en la naturaleza un desarrollo gradual, llamado tradicionalmente *scala naturae,* que asciende desde las plantas y zoófitos hasta culminar en el hombre «La

naturaleza actúa poco a poco desde las cosas sin vida hasta la vida animal, de tal manera que es imposible determinar la línea exacta de demarcación», HA 588b 4-5. El grado de perfección natural depende del modo de reproducción, del nivel de percepción sensible, del calor interno y de la complejidad del organismo. Por haber alcanzado el grado máximo en la escala y en especial por poseer más calor interno que ningún otro ser vivo (ya aludiremos más adelante a este punto), el hombre representa en la Biología aristotélica el paradigma del reino animal, aunque en alguna ocasión aluda a él en términos más modestos llamándolo simplemente «el animal al que necesariamente más tratamos»

Partiendo de la observación de la regularidad de los procesos naturales, concluye Aristóteles que la *physis* obra por un fin o *telos* «La naturaleza nada hace en vano», repite con frecuencia. Ello no excluye, sin embargo, que en el mundo sublunar pueda romperse dicha regularidad y, en consecuencia, producirse malformaciones o monstruosidades Esta teleología es propia de la *physis* y no viene impuesta a ella desde fuera Contraponiendo su teoría al demiurgo del *Timeo*, escribe: «La naturaleza organiza, *demiourgeî*, todo según un plan lógico», GA 731a 24 En definitiva, con la máxima economía de medios y del modo más simple posible, la naturaleza busca siempre por su propio impulso lo mejor y más bello En ocasiones han sido criticadas, y con razón, algunas aplicaciones aristotélicas verdaderamente extravagantes del principio de teleología. Y es que la Biología de Aristóteles, como no podía ser menos, también tiene sus limitaciones. Entre ellas destacan las siguientes: la negación de la evolución de las especies, que para él son eternas; el desconocimiento de la existencia del sistema nervioso y la valoración del cerebro como simple refrigerador del corazón (la perfección del hombre depende del hecho de poseer el calor más puro, dice en GA 744a 27-31); la admisión de la generación espontánea; la influencia de la *systoikhía* pitagórica (parejas de opuestos que incluyen positivo-negativo, vg. macho/hembra, derecha/izquierda, etc) que tantas veces lo desorienta en el estu-

dio de la mujer; y la confianza ingenua con que recoge algunas observaciones falsas. No es la menor de estas sombras, en mi opinión, su concepción de la materia en el plano físico que lo lleva a negar en ella la energía interna impulsora del movimiento, en contra de la mayoría de los presocráticos. «Los antiguos pensadores creían que el movimiento procede de la materia misma, lo que no puede ser correcto.. De hecho, es característico de la materia sufrir acción y ser movida Pero mover y ejercer acción son tareas de otra fuerza, ya que ni el agua hace por sí un ser vivo, ni la madera hace una cama», *De Generatione et Corruptione* 335b 16 y 29-33. Esta pobre visión de la materia esterilizó la física aristotélica, obligándole en ocasiones a introducir esquemas arbitrarios en su Biología (20).

El paso del tiempo no ha empequeñecido, sin embargo, la contribución biológica de Aristóteles. Siempre llama la atención su inacabable horizonte de observaciones empíricas y la profundidad de sus teorías. Nadie como él elogió tan encendidamente el estudio de las ciencias naturales. «Todo reino de la naturaleza es maravilloso. . pues todas y cada una [de las especies animales] nos revelarán algo natural y algo bello Ausencia de azar y dirección de todo hacia un fin han de encontrarse en las obras de la naturaleza en grado máximo, y el fin para el que todas esas obras se articulan y producen es una forma de lo bello Si alguien considera el examen del resto del reino animal como una tarea indigna, debe tener en similar falta de estima el estudio del hombre» (PA 645a 18-28, traducción de W. Ogle) En nuestro naturalista vemos confluir tres fecundas influencias, la tradición médica de su entorno familiar, el pensamiento fisicista y materialista de los presocráticos (sobre todo, Demócrito y Anaxágoras) y el empirismo de la Escuela Hipocrática La historia del pueblo griego, desde las colonizaciones al comercio y desde las guerras a los intercambios culturales, siempre estuvo marcada por el mar Como buen heleno, Aristóteles hizo avanzar singularmente la Biología marina En el hombre que descubre que los cetáceos son mamíferos, que menciona 133 peces distintos, que compara

la mano con el timón y que escribe que el movimiento de las estrellas se asemeja al de un barco arrastrado por la corriente, encontramos un claro descendiente de la estirpe de Ulises.

Problemas metodológicos: instrumentos heurísticos y hermenéuticos

Consideremos ahora el método del *Perí Psykhês* (21) En el libro I, capítulo 1 aborda con su peculiar estilo esta cuestión. Como quien va tanteando un terreno desconocido, plantea problemas y estudia posibles soluciones sin ofrecer un esquema cerrado; intentaré resumirlo en sus pasos fundamentales. La primera aporía planteada es la de si existe un método único para el estudio del alma (402a 13-14) Unas líneas después deja en claro que a objetos diversos corresponden principios diversos (402a 21-22). Sobre la base del reconocimiento de la inseparabilidad del alma respecto al cuerpo en el viviente, llega a esta conclusión: «el estudio del alma es tarea del naturalista, *physikós*», 403a 28. Mientras deja en el aire si dicho estudio abarcará toda el alma o alguna en particular, introduce en escena al «lógico» o *dialektikós* cuyo objetivo consiste en investigar la definición y la forma o *eîdos* Al final del capítulo (403b 11-16) sintetiza así su posición: dejando de lado la actividad propia del técnico, vg el médico, y del matemático, corresponde al naturalista ocuparse de las afecciones inseparables del cuerpo y al «filósofo primero» (que nosotros llamaríamos «metafísico») de las afecciones separadas, o sea, del *noûs*. Creo que G. Movia ha captado muy bien cómo aquí se pasa de señalar a la psicología como una sección de las ciencias naturales, a intentar aclarar el estatuto epistemológico de aquélla Pero pienso que hay más. Aristóteles rechaza un método único en psicología porque distingue en ella diversos planos y, consiguientemente, diversos objetos. El plano material debe investigarlo *el naturalista;* el plano formal, *el lógico* y el plano del intelecto o *noûs, el filósofo primero.* Consecuente con ello, las afecciones psico-físicas del alma son analizadas biológicamente, el intelecto especulativamente y la definición de *psykhé* desde una óptica lógico-formal. Aristóteles no

suprime ninguno de estos planos y de ahí la aparente confusión que asalta a veces al lector del tratado. Predomina, pues, la perspectiva naturalista pero no se excluyen otras en aquellos ámbitos que desbordan la *physis*

Asimismo, se amplía el concepto de alma, que ya no se limita al hombre sino que incluye también a los animales Este nuevo horizonte teórico queda reflejado en las sucesivas deficiones que aparecen en el texto. La *psykhé* o alma es *ousía* (sustancia o entidad), *logos, eîdos* (forma), *aitía* (causa), *arkhé* (principio), *entelékheia* (perfección o pleno desarrollo) del cuerpo y *tópon eîdōn* (lugar de las formas-referido sólo al alma intelectiva) De un modo que me atrevería a llamar sinfónico, Aristóteles llega a afirmar que «el alma es en cierto modo todos los seres», 431b 21. Preocupado, no obstante, por el peligro de olvido de la vida real que entraña toda conceptualización, subraya con fuerza que «no es el alma quien se compadece, aprende o piensa *sino el hombre mediante el alma*», 408b 13-15, y que la unidad del viviente queda asegurada por el hecho de que cada facultad superior del alma contiene a la inferior, así como el cuadrilátero contiene al triángulo, 414b 28-33. Contra toda tentación idealizante, el viejo Aristóteles dejó escrito: «la realidad de los seres reside en lo particular», GA 731b 34.

Para penetrar en las galerías del alma, es decir, para profundizar en el conocimiento de las facultades de la *psykhé*, utiliza todo el utillaje conceptual que él mismo había creado, desde las categorías hasta la teoría hilemórfica, desde las cuatro causas al principio de analogía. Hay quienes no han comprendido el carácter instrumental y funcional de las categorías y conceptos aristotélicos y han acabado perdidos en la confusión al ver cómo un mismo concepto era definido con términos distintos y a veces opuestos. Sin embargo, Aristóteles formuló sus categorías para un uso semántico y sólo después las utilizaría también ontológicamente En este mismo tratado insiste con frecuencia sobre la polisemia del término «ser» («ser se dice de muchas maneras»), sin duda para ponernos

sobre aviso de otros casos similares como el de «vida», «principio», etc. Tracemos ahora un panorama de esta problemática a través de las páginas de *Sobre el alma*

Entre las *categorías*, la más empleada es la de sustancia, *ousía*, que sirve para definir el alma; aunque también aparecen la acción, *poieîn*, la pasión o ser afectado, *páskhein*, en el contexto de la facultad sensitiva, y la relación, *prós ti*. Gracias a esta última categoría aclara que el alma se mueve «per accidens», que el alimento tiene una relación «per se» con el ser vivo y que los sensibles se dividen en «per se» (sensible propio y sensible común) y «per accidens». *La teoría hilemórfica*, por su parte, está presente en todo el tratado: se recurre a ella especialmente al definir el alma como forma del cuerpo. De la *doctrina de las cuatro causas* encontramos numerosas huellas, por ejemplo, al estudiar los cinco sentidos, la facultad locomotriz y el deseo, en el tema del *noûs* (donde se destaca la primacía de la causa eficiente sobre la causa material), en la definición del alma como causa formal, eficiente y final del cuerpo y en la presencia constante del *telos* dentro de los procesos naturales Llama la atención, por otra parte, la importancia de *la analogía* en la psicología aristotélica. Pruebas de ello no faltan: la vigilia es semejante al *theōrein* y el sueño al tener conocimiento científico y no ejercitarlo, 412a 25-26; la intelección o *nóēsis* se asemeja al reposo más que al movimiento, 407a 32-33, el intelecto creativo es como la luz, que convierte los colores potenciales en colores reales, 430a 14-17, analogía entre las facultades del alma y las sensaciones, 414a 2-3; el sentido recibe las formas sensibles sin la materia, como la cera la marca del anillo sin el hierro ni el oro, 424a 4-5; como la facultad sensitiva respecto de lo sensible, así se encuentra el intelecto o *noûs* respecto de lo inteligible, 429a 17-18, lo inteligible está en el intelecto a semejanza de una tablilla en la cual, de hecho, no se ha escrito nada, 430a 1-2; la técnica actúa respecto a la materia disponible como el principio creativo en el plano de la naturaleza, 430a 10-13; las imágenes son como sensaciones, salvo que carecen de materia, 432a 9-10, el alma es como la mano, 432a 1. La *doctrina del*

acto-potencia tiene un uso variado: vale para distinguir al intelecto creativo del intelecto receptivo, para separar tanto en la sensación como en los indivisibles un nivel potencial de otro actual e incluso para descubrir el detalle fisiológico de que «el órgano del gusto ha de ser húmedo en potencia pero no en acto para percibir lo gustable». El *concepto de término medio* o *mesotes,* tan frecuente en la *Etica nicomáquea,* ayuda aquí a definir el sentido como término medio entre los sensibles opuestos, 424a 4-5, al que —como se lee en un paso posterior— los excesos disuelven o destruyen. Ni siquiera deja de acudir Aristóteles al empleo de metáforas con finalidad heurística. En algún caso, no logramos desvelar el enigma: «quizá el alma sea perfección, *entelékheia,* del cuerpo como el marinero de la nave», 413a 8-9. En otros, a la claridad conceptual se añade la belleza literaria: «si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista», 412b 18-19.

Esta variada estructura conceptual-categorial que hemos esbozado, no pretende vaciar de contenido biológico al tratado, ni tampoco suprimir la perspectiva naturalista desde la que se estudia el alma. Por el contrario, conceptos y categorías se hacen relativos porque, en definitiva, son instrumentos heurísticos y hermenéuticos dotados de la máxima funcionalidad. No se crea que es una situación excepcional en nuestro pensador. Por ejemplo, en una notable investigación sobre la *hylē* o materia se concluye afirmando la «plurivalencia funcional» de ese concepto aristotélico, al tiempo que se indican tres diferentes direcciones de la concepción hilemórfica (22). Desde luego, Aristóteles se siente más libre al pensar un problema que sus intérpretes al comentarlo. Tan libre, que se corrige a sí mismo, vacila a veces o cambia de un nivel epistemológico a otro con la naturalidad de quien anda por casa.

Algunos críticos han hecho notar en *Sobre el alma* y en otros tratados ciertas imprecisiones terminológicas. Valga como muestra el juicio de uno de los más autorizados: «Aristoteles in seiner Terminologie nie konsequent ist» (23). Con los textos en la mano, nadie dejaría de asentir al reproche. Sin

negar la evidencia, podría quizá buscarse una explicación más profunda. Yo creo que la terminología es como el traje de las ideas. A quien esté creciendo, el mejor traje pronto le quedará estrecho. Sin embargo, a quien haya dejado de crecer, y no digamos a un cuerpo momificado, el mismo traje le sentará bien... hasta que se le caiga de viejo. Por sorprendente que parezca, Aristóteles nunca dejó de crecer intelectualmente, siempre hay en él un desarrollo de la teoría que le impide mantener por mucho tiempo una fijeza terminológica. De unos tratados a otros, y a veces en la misma *pragmateia,* aparecen desajustes de ese tipo. Pero es que, además, no utiliza una terminología heredada, sino que crea él mismo un lenguaje filosófico de tal vigor que todavía hoy seguimos usándolo, muchas veces sin saberlo. Nadie como Aristóteles ha acuñado tantos términos en filosofía. Por eso, podemos descubrir en el *corpus aristotelicum* el río de un lenguaje en permanente movimiento.

Lo empírico y su ámbito en la Psicología aristotélica

En contra de algunos de sus predecesores, y en particular de su maestro, Aristóteles tuvo en alta consideración epistemológica a la experiencia sensible. Ello se refleja claramente en la metodología del *Perì Psykhês.* El verbo *pháinesthai* significó inicialmente aparecer, salir a la luz y después se usó en filosofía para indicar en concreto «aparecer a los sentidos», «ser observado». De este modo, puede traducirse *phainómenon* por «lo que aparece en la experiencia sensible» y *tà phainómena* por «los datos sensibles». Aristóteles acepta esta semántica pero la amplía. En nuestro tratado, recuerda la posición de los atomistas para quienes *phainómenon* equivalía a *alêthés* o verdadero, vg. 404a 29 y 427b 3. Él, sin embargo, se muestra menos confiado y reconoce que «hay cosas cuya apariencia engaña», como el tamaño del sol a simple vista, 428b 2-3 (Epicuro seguirá manteniendo, a pesar de ello, que el tamaño del sol y de los demás astros es tal cual aparece, *Carta a Pitocles,* 91); y en una referencia polémica a Empédo-

cles distinguirá el ámbito de la evidencia de la razón del de la experiencia sensible, 418b 23-24 *Tà phainómena* comprende para Aristóteles los datos de observación empírica y también los usos del lenguaje ordinario, la opinión común y la tradición científico-filosófica Ha sido G E. L. Owen quien mejor explicó tal ampliación (24). Con facilidad puede hacerse una cala en *Sobre el alma* Aquí encontramos el resultado de una *disección* (la existencia de ojos atrofiados en el topo), un *experimento* (un objeto puesto sobre el órgano sensible, no se percibe), una *opinión popular* («la gente dice que se oye con algo vacío y que retumba»), la *formulación de la hipótesis* de una membrana artificial que recubriera la carne, para explicar que el órgano del tacto es interno y que la carne es sólo el medio de la sensación, y una *experiencia en el campo de la acción moral* (la razón no mueve sin deseo, mientras el deseo mueve incluso contra la razón). Por otra parte, señala en algunas acciones naturales dos finalidades, la necesidad y la perfección. La naturaleza, escribe Aristóteles, se sirve de la lengua para gustar y para hablar; el gusto es necesario, pero la *hermeneia* sirve únicamente para la perfección Asimismo, la naturaleza utiliza el aire para el calor interior y también para hacer posible la voz. De modo análogo, el animal posee el tacto para poder vivir y los demás sentidos para vivir mejor (420b 17-22 y 435b 19-21).

El estudio de la percepción sensible, *áisthēsis,* a través del análisis de la estructura orgánica y funciones de los cinco sentidos (libro II, capítulos 5-12 y libro III, capítulos 1 y 2) puede considerarse modelo de aplicación por Aristóteles del método empírico en psicología. Con sus logros y también con sus limitaciones, que ahora resultan evidentes, representa en conjunto un admirable avance. Por la cantidad de datos empíricos registrados superan, no obstante, a *Sobre el alma* los *Parva Naturalia* y *Sobre la generación de los animales.* El número y variedad de observaciones empíricas entresacadas por mí de las páginas del tratado ayudarán, según espero, a hacerse una idea más correcta del método de trabajo empleado en el *Perì Psykhē̂s.* He aquí una amplia selección de estos *phainómena*

o datos de experiencia. no todos los animales respiran, 411a 1; las plantas y ciertos insectos viven aún después de haber sido divididos, 411b 19-21, ciertas cosas producen sensaciones en la oscuridad, como los hongos y las cabezas, escamas y ojos de los peces, 419a 4-5; los ojos del hombre son diferentes a los de los animales de ojos duros, 421b 27-32; se oye en el agua, pero menos que en el aire, 419b 18; dificultades para oír en el agua debido a ciertas lesiones del oído interno, 420a 13-16; la gente dice que se oye con algo vacío y que tetumba, 420a 18-19; ni la lana ni la esponja producen sonido, 419b 6; muchos animales no poseen voz, por ejemplo, los que carecen de sangre y, entre los sanguíneos, los peces, 420b 9-10; los peces del río Aqueloo no poseen voz, en contra de lo que se dice, sino que hacen ruido con las branquias, 420b 11-13; los animales acuáticos tienen sentido del olfato y algunos de ellos vienen de lejos al encuentro de la comida, atraídos por el olor, 419a 35-b 1 y 421b 11-13; muchos animales superan al hombre en agudeza de olfato, 421a 10; el hombre, como todos los animales terrestres que respiran, no puede oler a no ser que respire, 419b 1-2, los animales no sanguíneos son destruidos por los mismos olores fuertes que el hombre, vg el del azufre y el del alquitrán, 421b 23-25; los animales que respiran no perciben olores cuando están sumergidos en un medio húmedo, 422a 3-6; el olor del azafrán y de la miel es dulce y el del tomillo, picante, 421b 1-2; el hombre se distingue de los demás animales por su mayor agudeza de tacto, 421a 21-22; los hombres de carne dura están mal dotados para el pensamiento, mientras que los de carne blanda están bien dotados, 421a 25-26; lo salado es a la vez fácilmente soluble y colabora a la salivación de la lengua, 422a 19; la lengua no percibe sabores ni cuando está reseca, ni tampoco cuando está excesivamente húmeda, por ejemplo, cuando tras haber probado un sabor fuerte, se prueba otro a continuación, 422b 5-8; percibimos los objetos tangibles no influidos por el medio sino a la vez que el medio, como el que es golpeado a través de un escudo, 423b 14-15; si se coloca un cuerpo directamente sobre el ojo, no se percibe, 423b 20-22; no percibimos por el tacto lo que está igual de caliente, frío, duro o blando que el órgano, pero sí lo que

está más que él, 424a 2-4; tanto el aire como el agua son medios transmisores del color al ser ambos transparentes, 425a 1-2, el topo, como puede observarse, posee ojos bajo la piel, 425a 10-11; la bilis es amarga y amarilla, 425b 1-2; incluso con los ojos cerrados aparecen visiones, 428a 16; el sol aparece del tamaño de un pie, pero se está convencido que es mayor que la tierra habitada, 428b 2-3; un animal que ni desea algo ni huye de algo, no se mueve a no ser violentamente, 432b 16; hay muchos animales que tienen percepción sensible y sin embargo están fijos y completamente inmóviles, 432b 19-21; resulta manifiesto que la razón no mueve sin deseo, 433a 23, se observa que en los animales imperfectos se da el dolor y el placer, 434a 2-3; es necesario que el cuerpo del animal posea el sentido del tacto para que pueda sobrevivir, 434b 13-14; si se hunde algo en la cera, hasta donde aquello se hunda queda ésta afectada, 435a 2-3, el exceso de toda cualidad sensible destruye el órgano sensorial, 435b 15.

Es posible que el interés por la observación empírica, notorio ya desde la etapa de viajes, aumentara en los últimos años de su vida, llevándole a depurar su método científico y a dedicarse con más intensidad a la experimentación. Así parece sugerirlo esta famosa frase suya de uno de los últimos escritos. «los hechos no son conocidos de una manera satisfactoria pero si llegan a serlo un día, habrá que confiar más en la percepción sensible, *aisthēsei*, que en los razonamientos, *lógōn*, y en los razonamientos en la medida en que sus conclusiones concuerden con los datos empíricos, *tois phainoménois*,» GA 760b 30-33 En cualquier caso, quien busque en *Sobre el alma* un método único, quedará defraudado Tampoco se ofrecen respuestas a todas las aporías sino más bien problemas abiertos, distintas perspectivas desde las cuales divisar el horizonte de la *psykhé* con mirada de naturalista Ayudado de los instrumentos hermenéuticos que vimos antes (categorías y conceptos funcionales) y con un abundante bagaje empírico como el que hemos extractado, Aristóteles se dispone a explicar los puntos nodales de su Psicología En esta síntesis final se abre camino la teoría Veamos sus resultados.

PRINCIPALES CONCEPTOS PSICOLOGICOS EN *SOBRE EL ALMA*

PSYKHE

Este término nos plantea algunos problemas filológicos que conviene aclarar previamente. Solemos traducir *psykhē* por *alma* y ésta tiene en nuestra lengua el doble significado de *espíritu,* cuyo uso popular procede sin duda de la religión, pero también el de «principio sensitivo que da vida e instinto a los animales, y vegetativo que nutre y acrecienta las plantas», recogido por el Diccionario de la Real Academia. Este segundo uso más culto y restringido se ha conservado en alguna expresión corriente (por ejemplo, «arrancar el alma a alguien» como sinónimo de quitar la vida o matar) y también en la forma adjetival animado/inanimado que aplicada a los seres indica precisamente que poseen o carecen de vida. *Alma* procede del nombre latino *anima,* también conservado como cultismo en castellano, que significaba soplo, aire, y posteriormente vida, alma, pues no en vano tenía su origen en el término griego *ánemos* o viento. Al ser que tiene vida o está dotado de *anima* llamaron los latinos *animal* y nosotros *animal*

El panorama semántico se complica cuando observamos los términos castellanos que transcriben *psykhḗ* y sus derivados. Así, *psique* reduce su campo significativo al alma humana. Pero *psíquico* quiere decir «espiritual» u opuesto a físico; «mental», en cuanto objeto propio de la psicología moderna; y más vagamente «anímico» o relacionado con el alma. Quizá experimentemos algún consuelo al comprobar que una situación semejante se da en las principales lenguas europeas, agravada en algunos casos por un mayor arraigo de la cultura moderna. Por otra parte, las aventuras de la semántica son imprevisibles· ejemplo de esto es el uso de *psíquico* que hace San Pablo al contraponer «hombre psíquico» (*ánthrōpos psykhikós,* «homo animalis» traduce la Vulgata, «hombre animal» repite Nácar-Colunga) a «hombre espiritual» (*pneumatikós,*

«spiritualis» en la versión latina) en la I *Carta a los Corintios* 2,14-15. Como regla general, el lenguaje filosófico-científico, e incluso el teológico, refleja una evolución semántica que partiendo del ámbito inmediato y concreto de la naturaleza o de la vida social alcanza el de la abstracción, propio de la teoría. Emblemático puede considerarse el término griego *hylē* que significaba originariamente bosque, madera cortada o leña y que Aristóteles eleva al concepto de «materia» en su teoría hilemórfica. Hasta los términos más espiritualistas hunden sus raíces en la experiencia natural o social. De modo exhaustivo lo demuestra, por ejemplo, el judío andaluz Maimónides en su análisis literario de la Biblia: así, el término *rûªḥ* designaba el aire o espíritu vital hasta que pasó a significar «espíritu de Dios» o «designio divino». (Una transformación similar se produjo en el nombre latino *spiritus*.) Otra muestra curiosa en esta lengua semítica que es el hebreo puede verse en el proverbio rabínico «libro sin introducción, cuerpo sin respiración», donde «respiración» equivale evidentemente a vida o alma (25).

Como veremos, Aristóteles aproxima el concepto de *psykhḗ* al de *zōḗ* o vida y es consciente de que en la raíz *psykh* late la idea de soplar, respirar y enfriar. Por mi parte, sigo la tradición al vertir *psykhḗ* por *alma*, pues me parece la mejor alternativa. A este propósito, creo que la opinión de Richard Sorabji es correcta (26). Según él, no debe sustituirse, aunque suene arcaica, la palabra alma *(soul)* por mente *(mind)* porque ello llevaría a confinar las funciones del alma a lo que llamamos actos mentales y esto las alejaría de la concepción aristotélica del alma, que es una concepción biológica. El origen de esta posición moderna arranca de Descartes que reduce el «alma» a *cogitatio* y la sustituye por «mens». Mas Aristóteles, concluye Sorabji, tiene una concepción del alma mucho más amplia (y en esto continúa una tradición permanente en el pensamiento griego), que incluye los procesos no conscientes de alimentación y crecimiento.

A la hora de querer explicar qué es el alma, Aristóteles re-

lega a un segundo plano al lógico y teoriza como naturalista. «Buscar una definición común, que no será la definición propia de ningún ser, es ridículo... Hay que buscar en detalle cuál es el alma de cada ser en particular, por ejemplo, cuál es la de la planta y cuál la del hombre, o de la fiera», 414b 25-27 y 32-33. Como muestra quizá de ese desinterés, nos ofrece no una... sino tres definiciones. Son éstas:

1.ª «El alma es sustancia, *ousía,* en cuanto forma, *eîdos,* de un cuerpo natural que tiene vida en potencia», 412a 19-21.

2.ª «El alma es la perfección, *entelékheia,* primera de un cuerpo natural que tiene vida en potencia», 412a 27-28

3.ª El alma «es la perfección, *entelékheia,* primera de un cuerpo natural orgánico», 412b 5-6. Siguiendo la indicación de Aristóteles, suele considerarse la principal definición de alma. («Anima est actus corporis physici organici» repitieron los escolásticos).

Vemos, por tanto, que en el contexto del ser vivo el alma es definida como sustancia o perfección del cuerpo. Al no aclarar suficientemente el sentido de *ousía, eîdos* y *entelékheia* en relación con el alma, algunos comentaristas se han quedado a ciegas. Detengámonos brevemente en este punto. Utilizando la teoría hilemórfica cuya funcionalidad ya hemos subrayado antes, Aristóteles distingue aquí *materia, forma* y *compuesto,* es decir, en nuestro ámbito psicológico, *cuerpo, alma* y *ser viviente.* Con ese maravilloso realismo tan peculiar a los griegos, reconoce en un texto básico sobre la *ousía* que «la existencia de las cosas sensibles no constituye un problema» y en consecuencia se desentiende de analizar el ser viviente o compuesto hilemórfico. De modo análogo, afirma que «la materia es visible, *phanerá,* en cierto modo. Debe investigarse la forma, *pues es la más problemática».* En efecto, en contraste con el cuerpo, el alma no aparece con evidencia a los sentidos aunque sí conocemos sus obras y afecciones.

Coinciden, pues, la primacía ontológica del alma sobre el cuerpo, es decir, primacía de la forma actualizadora sobre la materia indeterminada, y una mayor dificultad epistemológica de aquélla respecto de éste El estatuto de tal primacía ontológica queda manifiesto en la definición de alma como sustancia: «la sustancia, *ousía,* es la forma inmanente» de algo. (Aristóteles llama también *ousía* al compuesto de materia y forma. Aunque ello plantea algunos problemas en los que no podemos entrar, conviene tener presente que, desde su primera formulación, la categoría de sustancia hace referencia a un nombre o ser concreto. «*Ousía* es así una clasificación tanto de cosas singulares como de conceptos», anota oportunamente I. Düring, *Aristoteles,* p. 63). Ahora está claro, según creo, el contenido de la primera definición (27). Pero a ella se añadía, aunque no lo tradujimos antes, que «al ser la sustancia perfección, *entelékheia,* el alma es también perfección de tal cuerpo natural». El concepto de *entelékheia* cobra, pues, un lugar central en las tres definiciones. Este término, que es creación aristotélica, se integra en su teoría teleológica. Significa el logro pleno del fin interno a la cosa misma, lo que podríamos traducir por terminación, acabamiento o finalización. Respecto a nuestra *entelequia,* dada la diferencia semántica con la aristotélica y su tardía incorporación (hacia mediados del siglo XIX) a nuestra lengua culta, no veo conveniente su uso filosófico Guillermo de Moerbeke osciló entre transcribir *endelechia* o vertirla al latín como *actus* o *perfectio.* Ross prefirió «realidad completa» como traducción explicativa Me inclino por *perfección* como sinónimo de *entelékheia,* apoyado en la autoridad filológica de Bonitz y aceptando así una frecuente utilización entre nosotros. En definitiva, para Aristóteles el alma constituye la perfección de un cuerpo natural cuya estructura tiene una cierta complejidad por estar dotado de órganos, o sea, por ser orgánico. (Al adjetivar de «primera» a esa perfección, alude a la vida de aquel ser que está dormido, a diferencia del estado activo propio de la vigilia.) El contexto de estas definiciones, los primeros capítulos del libro II del tratado, ayuda a perfilar mejor el pensamiento del Estagirita. Aquí se compara al alma con un hacha y con un ojo Dejando sentado que sin materia desaparecerían ambos,

afirma que la sustancia del hacha es «el ser hacha» y la del ojo, la vista. De manera análoga, *el alma es forma sustancial del cuerpo.*

Aristóteles pretende alcanzar una posición autónoma, equidistante del materialismo mecanicista y del idealismo espiritualista. Distanciado de los pitagóricos y de Platón, se aleja ahora de los jonios con esta contundente frase: *«el alma ni es un cuerpo, ni existe sin el cuerpo»,* 414a 19-20. Por tanto, no debería calificarse de fisicalista la concepción aristotélica del alma. Me parece una fórmula acertada llamar a la *psykhé* «a set of capacities» como hace R. Sorabji. Hace tiempo H. Bonitz habló de «vis vitalis» y de «principio de vida» señalando hacia otra definición aristotélica menos citada pero probablemente más clara y expresiva que ninguna: «el alma es aquello por lo que primariamente vivimos, sentimos y pensamos», 414a 12-13. Dentro de esta línea, escribirá Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae* I, q. 75, art. 1: «primum principium vitae dicimus esse animam». En cuanto al espiritualismo psicológico, que en Grecia aparece con Píndaro, es abierta y reiteradamente rechazado: el viviente, en quien se da la existencia real, es un compuesto de cuerpo y alma. O en palabras del propio Aristóteles: «como la pupila y la vista forman el ojo, así el alma y el cuerpo forman el animal. Es, pues, manifiesto, que *el alma no es separable del cuerpo»,* 413a 2-5. Hay quienes confundieron en el aristotelismo la cáscara con la almendra, sin comprender qué teoría se iba construyendo con el utillaje categórico-conceptual. De tanto mentar el hilemorfismo no cayeron en la cuenta de que estas páginas significan «uno de los más geniales descubrimientos de Aristóteles, en cuanto une íntimamente el alma al cuerpo» (28). Esta oposición a todo dualismo psicofísico es una conquista histórica. Cuando, siglos más tarde, Descartes pretenda analizar el ser humano bajo el prisma de la escisión cuerpo-mente, se topará con el muro que él mismo había levantado. Cuantas veces se olvidó en nuestra época la raíz corpórea de toda actividad humana, incluida la mental, la psicología moderna acabó perdiéndose en la oscuridad. Al final, sirvió de faro Aristóteles con su teoría de la unidad cuerpo-alma.

La definición de alma le vale para elaborar ahora la distinción animado/inanimado, *émpsykhon/ápsykhon*, que a su vez aplica no sólo en psicología sino también en diferentes contextos, por ejemplo, en política (29) De todos modos, el hilo teórico sigue siendo el mismo, el alma como principio de vida: «lo animado se distingue de lo inanimado por vivir», 413a 21 22 Otro gran avance en la psicología de Aristóteles lo representa el hallazgo de las facultades del alma. Partiendo del concepto platónico de «parte del alma», *mórion psykhês*, a cuya presencia en la *República* ya he aludido antes, establece Aristóteles una estructura explicativa menos rígida que él llama «facultades del alma», *dynámeis psykhês* Estas facultades son la nutritiva, la sensitiva, la intelectiva y la del movimiento o *kínēsis* que abarca no sólo al movimiento local sino también al proceso de cambio en el sentido de crecer y envejecer. La terminología, sin embargo, no acaba de fijarse por completo en el tratado. Unas veces escribe *psykhé*, otras *mórion* y otras *dynámeis*; da la impresión de no preocuparle mucho este punto. Lo que sí le preocupa es subrayar el hecho de la *unidad del alma: las facultades se distinguen lógicamente, no realmente* Y entre ellas existe una escala o gradación que va desde la facultad nutritiva, inferior y más común, hasta la intelectiva o *noûs*, superior y menos frecuente De los seres vivos, unos tienen todas las facultades del alma, otros algunas y algunos sólo una, la nutritiva o vegetativa. Pero siempre la facultad superior contiene potencialmente a la inferior Mediante esta integración se excluye tanto la admisión de múltiples almas en el viviente como la posibilidad de un «alma en sí», de inspiración platónica (30) Por otra parte, Aristóteles no acepta la inmortalidad del alma. Una vez desaparecido el compuesto o viviente, se desintegran con él sus elementos constitutivos, alma y cuerpo. Solamente la especie es inmortal y de ahí, como quedó indicado, la importancia de la reproducción (415b 3-7) En cuanto al *noûs*, ya veremos más adelante cómo tiene un tratamiento especial

En un loable intento de iluminar el concepto de *psykhḗ*, Tomás Calvo ha trazado un cuadro general de la Psicología

aristotélica demasiado polémico para ser pasado por alto (31) Según él, Aristóteles afirma «la autonomía de la vida respecto de la materia y esta autonomía de la vida respecto de la materia es la que justifica, en último término, la autonomía activa del alma respecto del cuerpo» El argumento principal a favor de tal hipótesis consiste en el siguiente paso de la *Metafísica:* «...el acto está en el agente mismo, por ejemplo, la visión en el que ve, la especulación en el que especula y la vida en el alma» Para Calvo la conclusión resulta obvia: «el que vive es, pues, el alma» Además, apoyaría esta interpretación la imagen del cuerpo como instrumento del alma Más adelante, en crítica a Jaeger repite su idea de fondo «Aristóteles no abandona en esta obra [en *Sobre el alma*] el principio metafísico de la autonomía de la vida respecto de la materia. Esta autonomía de la vida respecto de la materia es la que permite que la entidad suprema inmaterial (Dios) sea conceptualizada como viviente eterno, perfecto » Consideremos por partes esta opinión.

En primer lugar, el concepto aristotélico de *vida* es el propio de un naturalista. «Llamamos vida al alimentarse por sí, al crecer y al consumirse», 412a 14-15 Se trata, añade en otro paso, de un concepto polivalente («vivir se dice de muchas maneras») Puede considerarse que algo vive con tal de que tenga una de estas propiedades pensamiento, sensación, movimiento y reposo local y además el cambio o *kínēsis* en el sentido de nutrición, envejecimiento y crecimiento. «Por esto —añade muy significativamente— parece que viven todas las plantas», 413a 22-26 Coinciden estas propiedades con las facultades del alma, que ya vimos, y cuya escala desde la nutrición al pensamiento aparece manifiesta Es evidente que la vida se da en un cuerpo, pues siempre estará presente la facultad nutritiva en cualquiera de las manifestaciones vitales superiores y más complejas. La inseparabilidad cuerpo-alma en Aristóteles creo que ha sido ya suficientemente tratada como para no necesitar volver sobre ella.

Respecto al paso de la *Metafísica* (1050a 34-b 1) citado

por Calvo como argumento fundamental a favor de su tesis, lo que se pretende demostrar allí es que la sustancia y la forma son acto o actividad, *enérgeia*, y que la *enérgeia* es anterior a la *dýnamis* o potencia en el plano sustancial. Dentro del contexto del *telos*, Aristóteles distingue cuando la potencia produce algo, de cuando no produce nada. En el primer caso, la actividad está en lo producido, es decir, en la obra, *ergon*. Mientras en el segundo, la actividad está en sí mismo, *en autoîs:* y esto es precisamente lo que ocurre respecto del alma, que la vida no produce algo externo a ella sino que el alma es la propia actividad, la perfección o *entelékheia* de la vida. ¿Por qué no llama entonces al viviente «acto» o «actividad»? Por la sencilla razón de que en la teoría acto-potencia, que es una *teoría funcional*, el cuerpo representa la potencia y el alma, el acto, *enérgeia*, pero el viviente se define por ser compuesto, o sea, síntesis de ambos elementos constitutivos. Pero hay más. En otro paso de la *Metafísica* (1043a 29-b 2), complementario del anterior, Aristóteles admite que se defina al compuesto por su forma o acto, y pone como ejemplo que el ser viviente, *zôon*, puede denominarse «alma» (forma del compuesto) o también «alma en un cuerpo». Por debajo de las teorías funcionales y de los análisis semánticos, late sin duda la atribución a la forma o *eîdos* de una indiscutible primacía ontológica. Cuando Aristóteles prefiera hablar un lenguaje axiológico, lo dirá con toda claridad: «el alma es mejor que el cuerpo y lo animado mejor que lo inanimado porque tiene alma», GA 731b 28-30.

La caracterización del cuerpo como instrumento del alma, no demuestra lo que T. Calvo pretende. Pues la analogía es un método heurístico y no un principio ontológico. Por eso llama Aristóteles al cuerpo «instrumento del alma», pero también llama al alma «instrumento de instrumentos», o sea, plurifuncional (432a 1 2), en contra de una concepción fisicalista del alma. Por otra parte, el rechazo de la hipótesis de la periodización defendida por Jaeger no necesitaba de una artillería dialéctica tan desproporcionada. En su momento señalé que no me parecía convincente, tanto por razones filológicas como

filosóficas. Tampoco el dios aristotélico necesita de un reconocimiento previo de la «autonomía de la vida respecto de la materia», por ser él, a diferencia de los seres naturales, simple, autosuficiente, pensamiento puro y cuya felicidad consiste en la actividad especulativa En lo divino no hay materia, potencia, composición o acción externa. Dios no se encuentra, por tanto, dentro del ámbito de la naturaleza, que es el único que se investiga en *Sobre el alma*. «Entre el uso popular de las palabras "el dios" y "lo divino" y el uso lingüístico de los poetas y filósofos no se da diferencia alguna. Todo lo que estaba muy por encima de la esfera humana era *theion*» (32).

En resumen, me parece suficientemente probado que Aristóteles no admite un principio filosófico según el cual pueda existir vida sin materia o alma sin cuerpo A un naturalista como él, tal principio le habría parecido tan absurdo como afirmar que las flautas tocan solas o que hay vista sin ojo. La única facultad del alma que *excepcionalmente* es considerada «separable» (*khōristḗ*, ·«subsistens» en la terminología escolástica, «autónoma» en la de Calvo) es el *noûs*, en el que me detendré más adelante. Incluso para un teólogo cristiano como Tomás de Aquino las líneas generales de la Psicología de Aristóteles seguían siendo precisas y gozaban de una notable coherencia teórica. En efecto, a más de 15 siglos de distancia, este inteligente aristotélico defendió la unión cuerpo-alma como perfección natural, reconoció en el *noûs* o facultad intelectiva la forma del cuerpo y rechazó que pudiera llamarse «persona» o «hipóstasis» al alma (33).

AISTHESIS

A ella dedica Aristóteles en *Sobre el alma* más páginas que a todas las demás facultades juntas Ello indica, sin duda, el valor que le concede en su Psicología. Conceptual y terminológicamente encontramos aquí una sorprendente elaboración teórica. *Aisthēsis* significa tanto cada uno de los sentidos corporales con los que el animal capta el mundo exterior,

como la percepción sensible misma o sensación, entendida esta última como «efecto producido en los sentidos por las cualidades físicas de las cosas» (María Moliner) «El animal es tal primariamente por tener sensación», afirma rotundamente (413b 2). *Aisthētḗrion* designa el órgano sensorial cuyos elementos constitutivos son cuerpos simples. Llama *tò aisthētikón* a la facultad sensitiva y *tò aisthētón* o *tà aisthētá* al objeto sensible. De este modo, con la concisión y flexibilidad características de la lengua griega, queda delimitado el campo semántico de la *áisthēsis*.

La percepción sensible es concebida como una clase de conocimiento mediante la cual se aprehende la realidad exterior El carácter pasivo de la percepción viene subrayado por Aristóteles en diferentes pasos, vg.: «percibir sensiblemente es cierta clase de afección, *páskhein*, 424a 1; «el sentido es aquello capaz de recibir las formas sensibles sin materia», 424a 18-19. Al pretender una explicación más exacta del proceso de percepción, recoge de los naturalistas presocráticos el concepto de sensación como alteración o *allóiōsis* Pero después enriquece la herencia recibida mediante la teoría acto-potencia. Decimos percibir sensiblemente —escribe Aristóteles— en dos sentidos, como quien duerme y como quien está despierto y de manera análoga podemos hablar de percepción sensible como la que está en potencia o como la que está en acto Distingue después dos tipos de alteración: una que consiste en un cambio hacia estados privativos, que podemos llamar destrucción o *alteratio corruptiva* y otra que consiste en un cambio hacia estados positivos, que podemos llamar realización de una capacidad o *alteratio perfectiva*. En este punto resulta evidente que la percepción, en cuanto realización de una capacidad, desempeña también un papel activo al discernir a través del órgano sensorial los objetos sensibles en presencia. Para aclarar mejor esto, acude a un ejemplo: el sabio cuando piensa o el arquitecto cuando construye una casa no sufren una alteración o, de sufrirla, no en el sentido negativo de destrucción. Y es que la sensación en acto es análoga al conocimiento científico, *epistḗmē*, en acto; la dife-

rencia consiste en que la primera termina en los objetos individuales y exteriores, mientras que el segundo en los universales.

Entre los sentidos, distingue Aristóteles dos tipos, aquellos que actúan a distancia y perciben a través de un medio (vista, oído y olfato) y aquellos otros que actúan por contacto y perciben directamente (tacto y gusto). La vista es el sentido superior (como el más amado de todos porque nos hace conocer más, es definido en las primeras líneas de la *Metafísica*) pero el más necesario para la vida es el tacto. Como dato emp´rico observa que muchos animales carecen de vista, de oído y de olfato; no obstante, cualquier animal completo y perfecto poseerá necesariamente todos los sentidos. Señala también la analogía entre facultades del alma y sentidos a semejanza de ellas, algunos animales tienen todos los sentidos, otros algunos y algunos sólo uno, el tacto Este resulta tan imprescindible en los sentidos como la nutrición en las facultades De hecho, como buen biólogo, llega a valorarlo tanto que, tras indicar que en agudeza táctil supera el hombre a los demás animales, afirma que precisamente por ello el hombre es el más inteligente de los animales, 421a 19-23 Aunque su localización plantea diversas dificultades, el tacto ocupa un puesto de privilegio dentro de la percepción (34).

En su estudio de la sensación se interesa Aristóteles de manera especial por los objetos sensibles, *tà aisthētá*, a los que divide en dos clases, sensibles *per se* y sensibles *per accidens*. (Dejo de lado a estos últimos por su escasa importancia) A su vez, los sensibles *per se* pueden ser propios y comunes Llama *sensibles propios* a los que son percibidos con un solo sentido. Sobre ellos no cabe error: la visión del color, por ejemplo, no puede confundirse evidentemente con un sonido o sabor, cada sentido distingue, pues, su objeto sensible propio. Y llama *sensibles comunes* al movimiento, al reposo, al número, a la figura y al tamaño Sobre ellos podemos engañarnos Parece que los sensibles comunes amplían nuestro conocimiento, pero al mismo tiempo se presentan más pro-

blemáticos. Por lo pronto, ¿cómo llegamos a percibirlos? No, desde luego, mediante un órgano sensorial especial porque en tal caso ocurriría como cuando percibimos lo dulce con la vista, es decir, que únicamente percibiríamos los sensibles comunes *per accidens*. Aristóteles defiende, por el contrario, que «tenemos una percepción común de los sensibles comunes y no *per accidens*» Si los sensibles propios hacían innecesario un sexto sentido, con mayor razón los sensibles comunes Dada la naturaleza de éstos, un hipotético sentido particular impediría incluso que los percibiéramos. La solución que propone Aristóteles es tan nueva como sugestiva

Consiste en el *koinē áisthēsis* o *sentido general* Tradicionalmente se ha traducido por «sentido común» pero por estas dos razones creo que no debería seguir aceptándose· primera, porque como ha matizado I Düring (*Aristoteles*, p. 567, nota) no sólo confluyen en él los sentidos particulares sino que además posee bien determinadas funciones generales; segunda, para evitar el equívoco que provoca en nuestra lengua «sentido común» como sinónimo de «buen sentido» y cuyo origen quizá se remonte al escolástico *sensus communis naturae* como consenso universal sobre ciertos principios de orden natural Este *sentido general unifica* las percepciones de los sentidos particulares produciendo una percepción común gracias a la cual captamos los sensibles comunes. Otra función suya consiste en que *diferencia, diaphérei*, distintas cualidades sensibles, como lo blanco de lo dulce Sentidos diversos no podrían distinguir la diferencia entre dos cualidades, pues en ese caso «yo percibiría una y tú la otra». Lo que se necesita, sin embargo, es una facultad única que afirme que aquéllas son diferentes Aristóteles acaba este paso con una conclusión cuya importancia salta a la vista: «de modo que, como [el sentido general] lo afirma, así también piensa, *noeî*, y percibe, *aisthánetai»*, 426b 22. Rodolfo Mondolfo en una gran obra de madurez ha comentado con acierto su novedad epistemológica: «ahora ha reconocido que el acto de distinguir *(krínein)* es un juicio; y como el juicio es el acto típico de la inteligencia, así Aristóteles tiene que completar su caracteriza-

ción del sentido común diciendo que no es únicamente sentido, sino también, en cierta medida, inteligencia; es decir, es la facultad mediadora entre la sensibilidad y la inteligencia, por cuyo medio se logra establecer la continuidad entre las dos facultades, que quedaban separadas y opuestas en la psicología platónica» (35) Una tercera función es la de *percibir que percibimos.* Mediante el sentido general captamos, en efecto, el proceso de la sensación. Ni en *Sobre el alma*, ni tampoco en la *Etica nicomáquea* 1170a 25 y ss encontramos una terminología nueva para designar este hecho psíquico, pero no hay duda de que estamos en presencia del hallazgo conceptual de la *autoconsciencia* o consciencia de sí mismo, más en clave de sensación que en clave mental. A falta de los términos posteriores de *synéidēsis* (de donde el latín formó *conscientia)* y de *synáisthēsis* (copercepción o sensación concomitante), Aristóteles emplea el término *áisthēsis* para explicar la autoconsciencia que hace posible el sentido general. Como señala Charles H Kahn, curiosamente es el término *áisthēsis* el más próximo al moderno «consciencia». En griego moderno «perder la consciencia» es literalmente «perder los sentidos propios» (36).

A veces se aleja Aristóteles del tema central que investiga, para dejar esbozado algún punto secundario que le parece digno de atención. Así ocurre, por ejemplo, con *la voz* a la que define en diversas aproximaciones que trazan como círculos concéntricos en torno a un eje. «La voz es un cierto sonido del ser animado», 420b 5-6, escribe en una primera aproximación de carácter general, para hacer después una descripción fisiológica de su proceso de producción: «la voz es el choque del aire inspirado. . contra la llamada tráquea», 420b 27-29 Por último, la define en el contexto del lenguaje, con lo cual conecta con su concepto de hombre como animal que posee *logos:* «la voz es un cierto sonido significante, *sēmantikós*», 420b 32-33.

El desconocimiento de la existencia del sistema nervioso central parece desde nuestra perspectiva la mayor laguna en

la teoría aristotélica de la sensación (No obstante, no le pasó desapercibida la existencia del nervio óptico.) En el balance positivo podemos apuntar estas aportaciones:

— La confianza en los sentidos corporales para conocer el mundo que nos rodea («las percepciones sensibles son siempre verdaderas», 428a 11, llega a decir refiriéndose sin duda a los sensibles propios).

— La afirmación de un aspecto activo en la percepción sensible.

— Su hallazgo de un *sentido general* que permite tanto una percepción común de los objetos sensibles generales como el reconocimiento de la autoconsciencia del sujeto.

— La consideración de la *áisthêsis* o sensación como una cierta clase de conocimiento.

Si el *corazón* desempeñaba un papel excepcional en la Biología aristotélica en cuanto fuente central de calor, en la Psicología no lo es menos al ser definido como principio de la sensación. En un celebrado paso compara Aristóteles al corazón con un fogón en el que arde bien protegida la llama de la vida como «una acrópolis del cuerpo», PA 670a 24-26. En los *Parva Naturalia*, cuya vinculación teórica y temática con el tratado *Sobre el alma* suele aceptar la mayoría de los críticos, coloca al corazón en el núcleo de su Psicología al calificarlo de órgano central de la percepción sensible y órgano sensorial primario. Esta hegemonía psicofísica del corazón, defendida con tanto entusiasmo por Aristóteles, encuentra un brillante eco en la Edad Media. De un lado, Tomás de Aquino, quien redacta un opúsculo sobre el movimiento del corazón cuya perfección sólo le parece superada por el movimiento circular de los cuerpos celestes: «el movimiento del corazón en el animal es, de hecho, como el movimiento del cielo en el uni-

verso» (37). Y de otro, el Dante, que habla del «espíritu de la vida que mora en la secretísima cámara del corazón» (38).

La sensación corresponde a un cierto nivel de desarrollo biológico y por ello no todos los seres vivos la poseen. Para los animales, sin embargo, es necesaria. ¿Podría existir un ser mortal dotado de alma y pensamiento pero carente de sensación? Aristóteles contesta negativamente «Se considera, pues, el caso de un animal, engendrado y corruptible, y al mismo tiempo provisto de locomoción e inteligencia, y se afirma que no puede estar privado de sensibilidad. De hecho, no hay motivo para admitir que tal animal esté dotado de alma y de intelecto y no de la *áisthēsis*. En efecto, la ausencia de la sensibilidad no ayudaría ni a su alma, puesto que, al contrario, la privación de la *áisthēsis* le haría imposible el conocimiento intelectivo, ni a su cuerpo, cuya conservación resultaría, al contrario, perjudicada por ello» (39). En *Sobre el alma* Aristóteles se muestra ya tan lejos del platonismo y tan persuadido de su propia perspectiva naturalista, que no vacila en afirmar que no puede haber vida intelectual, por especulativa que sea, sin *áisthēsis:* « . el sentido es la forma de los sensibles. Puesto que, como parece, ninguna cosa existe separada de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles se encuentran en las formas sensibles, tanto aquellos calificados de abstracción, como los estados y afecciones de los objetos sensibles. Y por ello, *de no percibir sensiblemente nada, nada se aprendería ni se comprendería»*, 432a 2-8 (40).

NOUS

De acuerdo con sus indicaciones metodológicas expuestas al comienzo del tratado, Aristóteles aborda el estudio del *noûs* desde un plano especulativo y no como naturalista. Corresponde, en efecto, al «filósofo primero» la investigación del pensamiento humano. La naturaleza del *noûs* es analizada en estas páginas, y de manera especial en los capítulos 4 y 5 del libro III, lo que ha convertido a *Sobre el alma* en uno de los

textos filosóficos más comentados y discutidos a lo largo de los siglos. Desde Teofrasto hasta el profesor Guthrie, pasando, entre otros, por Estratón de Lámpsaco, Plotino, Alejandro de Afrodisia, Simplicio, Avicena, Averroes, Tomás de Aquino, Zabarella, Suárez, Trendelenburg y Brentano, son numerosísimos los comentarios y frecuentes las interpretaciones contrapuestas del *noûs* aristotélico. Como ha observado acertadamente I. Düring (*Aristoteles*, p. 581), la mayoría de los comentaristas estima más importante ilustrar sus propias opiniones que intentar descubrir el punto de vista de Aristóteles. En nuestra época ha llegado a convertirse en tema de investigación la historia de tales interpretaciones (41)

En su análisis del pensamiento humano distingue Aristóteles los siguientes términos:

— *noûs:* puede traducirse por intelecto o mente. También como razón, entendimiento o inteligencia. (A pesar de su excesiva resonancia medieval, la mayoría de los estudiosos sigue prefiriendo *intelecto* a otra posible traducción. Por razones puramente pragmáticas me pliego a este uso, que en castellano se remonta a 1438.)

— *tò noētikón:* la facultad intelectiva

— *nóēsis* y *noeîn:* pensamiento o intelección, es decir, la actividad del *noûs*.

— *nóēma:* concepto.

— *tà noētá:* los objetos inteligibles.

(No existe órgano sensorial del *noûs*.)

Antes de su uso filosófico, *noûs* significó en griego percepción sensible. El primero que lo eleva a concepto es

Anaxágoras. En este pensador jonio trasplantado a Atenas se funden, como subrayó C. Diano, un mundo orientado hacia la investigación técnica y naturalista y un mundo en el que los problemas morales y políticos representaban el campo del debate intelectual. «El *noûs* de Anaxágoras no presupone sino que más bien excluye un mundo noético separado; su formulación está hecha dentro de una concepción orgánica del todo, del cual él es reconocido implícitamente como función» (42). Platón y Aristóteles le reprocharon a Anaxágoras que el *noûs* no desarrollara un papel activo en su cosmología y, en definitiva, que no significara una ruptura en su visión fisicista del universo. Aristóteles, sin embargo, se adhiere en la psicología a la concepción del *noûs* de Anaxágoras, como veremos más adelante. Podemos concluir, por lo tanto, que el precedente directo del *noûs* aristotélico se encuentra en Anaxágoras. Aparece también en estas páginas de *Sobre el alma* la influencia platónica, tan frecuentemente destacada por los comentaristas. Resultaría absurdo negarla. Lo que ocurre, en mi opinión, es que tras haber convertido en inmanentes las Ideas platónicas (al insertar el *eîdos* en cuanto *forma* en la estructura explicativa del mundo real) y después de transformar las partes del alma en facultades de ésta, garantizando así su unidad, Aristóteles parece sentirse suficientemente libre como para utilizar algunos elementos platónicos en su especulación sobre el intelecto. Situándose en un nivel especulativo, ¿quién mejor que su maestro para ayudarle a avanzar? Por otra parte, aunque sea marginal para nuestro estudio, debe también indicarse que el *noûs* significa a veces «intuición» en el *corpus aristotelicum*. Aristóteles descubre en sus investigaciones epistemológicas que «no puede haber conocimiento demostrativo del principio, *arkhé*, de lo científico». Es el *noûs*, como intuición o conocimiento intuitivo, el que nos permite captar tal principio, constituyéndose así en fuente de todo conocimiento: *Etica nicomáquea* 1140b 30-1141a 7 (43).

Adelantándose a los capítulos centrales dedicados al *noûs*, Aristóteles redacta una síntesis de la actividad intelectual, en ocasiones dentro de un contexto polémico. Hay que llamar la

atención sobre el siguiente aspecto. el *noûs* que aquí se esboza es indiferenciado, genérico y, por tanto, considerado *simpliciter.* Pues bien, la primera precisión que hace es rechazar la identificación de alma e intelecto en contra de lo que opinaban —según él— Demócrito y Platón En segundo lugar, distingue la sensación del pensamiento en función de sus respectivos objetos: «la sensación en acto es de objetos individuales, mientras que el conocimiento científico, *epistēmē,* es de universales y éstos están en cierto modo en el alma misma Por ello, el hombre puede pensar cuando quiera, pero percibir sensiblemente no depende de él· es necesario que esté presente el objeto sensible», 417b 22-25 Con el Platón del *Timeo* polemiza a fondo (44). A diferencia de su maestro, concluye que el hombre no piensa indefinidamente sino de modo discontinuo y limitado, pues los pensamientos orientados a la acción tienen un fin para conseguir el cual no puede haber infinitos medios; las definiciones son limitadas y las demostraciones avanzan lineal, no circularmente En otros dos pasos vuelve Aristóteles a comentar la intermitencia de la actividad intelectual humana. En uno (408b 18-29), a propósito de la vejez· «El pensar, *noeîn,* y el especular, *theōreîn*, decaen cuando se corrompe algún órgano interno, pero el *noûs* mismo es impasible » Y en el otro, con carácter más general, al comparar al *noûs* con el sol que no se apaga en sí mismo, sino que en ocasiones se eclipsa debido a la interferencia de diversas afecciones nuestras: «a veces se le oscurece a los hombres el intelecto por la pasión, por enfermedad o en el sueño», 429a 7-8

A la teoría pura alude en 432b 26-27 cuando habla de un *intelecto teórico* (razón pura o especulativa podríamos también llamarlo) que no especula sobre nada vinculado a la acción. Pero surgen también textos en los cuales a la dificultad del tema se añade una excesiva concisión expositiva, lo que aumenta la falta de claridad. Veamos un ejemplo. En 431b 17-19, después de afirmar que el intelecto en acto se identifica con sus objetos, escribe que «el *noûs* no es separable de las condiciones espaciales», cuya interpretación más probable

es: el pensamiento humano, *en cuanto facultad del alma,* no puede darse separado del cuerpo. Sin embargo, unas líneas más arriba había dicho algo que aparentemente contradice lo anterior: «parece que el *noûs* es un género distinto de alma y que sólo él puede existir separado, como lo eterno de lo corruptible», 413b 26-27. ¿En qué quedamos? Una posible respuesta es que Aristóteles introduce aquí *implícitamente* su posterior distinción del intelecto y, en consecuencia, se refiere al llamado *noûs poiētikós* Como no se especifica, queda la duda. Podemos consolarnos porque el mismo Aristóteles expresa en este paso una insatisfacción similar, aunque quizá con la secreta esperanza de ver el final del túnel: «respecto al *noûs* y a la facultad especulativa, nada está *aún* claro», 413b 24-25, subrayado mío ¿Deberíamos tomarlo como una declaración final o como una introducción pedagógica a los capítulos centrales dedicados al *noûs?* Difícil saberlo.

Pasemos directamente a comentarlos y en primer lugar el capítulo 4.º del libro III. Se advierte en este capítulo la búsqueda por parte de Aristóteles de un doble objetivo, la descripción de la actividad del intelecto y su definición Ya en la primera línea aparece un esbozo de definición del *noûs* «la parte *del alma* con la que ésta conoce y piensa». Adviértase la incoherencia terminológica de mantener todavía la expresión «parte del alma» Suscribo el comentario de Guthrie a propósito de un caso similar al nuestro: «¡Con cuánta frecuencia resulta confusa la terminología de Aristóteles, pero perfectamente claro su pensamiento!» *(Aristotle,* cit , p. 193, nota 2) Más adelante define al «llamado *noûs del* alma» (no perdamos de vista la relación de propiedad aquí patente y sobre la que volveremos a insistir) como «aquello con lo que el alma razona y entiende», 429a 22-23. El intelecto es, por tanto, la facultad del alma con la que pensamos.

Para exponer la actividad del *noûs* Aristóteles parte de la analogía entre sensación y pensamiento En otras obras había empleado ya este método de análisis, por ejemplo, en *Tópicos* 108a 10-11: «El *noûs* y la percepción sensible son análogos

en cuanto que cada uno guarda la misma relación inmediata con su objeto respectivo. Como la vista en el ojo, así es el *noûs* en el alma.» La fórmula utilizada ahora, aunque más condensada, coincide en el fondo: «como la facultad sensitiva respecto a lo sensible, así es el intelecto respecto a lo inteligible», 429a 17-18. Pero lo que aquí (429a 21-b 9) le interesa subrayar son las *diferencias entre ambas facultades*, las cuales pueden resumirse así:

— El intelecto ni está mezclado con el cuerpo ni tiene un órgano, en contraste con la facultad sensitiva.

— Tampoco tiene el intelecto naturaleza o forma propia sino que consiste en pura potencialidad, siendo «lugar de las formas», *tópos eidōn*. (La conexión con el «receptáculo», *pandekhés*, del *Timeo* 51a, indicada por Düring, parece razonable; por otra parte, es evidente el platonismo del texto.)

— La impasibilidad, *apátheia*, de la facultad sensitiva y la de la facultad intelectiva se distinguen. Por ejemplo, después de un sonido intenso el sentido no oye, mientras que el intelecto tiene actividad independientemente de haber pensado antes más o menos.

— Cuando está en acto, el intelecto puede pensarse a sí mismo

En un breve paso (429b 10-22) de espíritu exploratorio, se refiere a la diferenciación de la actividad del intelecto según los diversos objetos cognoscibles. El *noûs* discierne, *krínei*, los objetos físicos y los entes abstractos de tipo matemático, así como sus respectivas esencias. «En general, como los objetos son separables de la materia, así es separable el intelecto», concluye Aristóteles. G. Movia ha interpretado de este modo la frase final: «a los diversos grados de separación de los objetos inteligibles de la materia corresponden diversos

grados de inmaterialidad y de abstracción en el conocimiento intelectivo» (o. cit., p. 377).

Al describir la naturaleza del intelecto, Aristóteles recurre a los términos ya utilizados por Anaxágoras para su definición del *nous* cósmico. Al comienzo del tratado recuerda los epítetos de Anaxágoras. simple, *aploûn*, sin mezcla, *amigê*, y puro, *katharón*. En este capítulo Aristóteles llama también al *noûs amigê*, que significa puro, no mezclado, sin mezcla, y *apathés*, es decir, que no es afectado, impasible, que no cambia. El primero que usó *apathés* en filosofía fue Jenófanes, quien lo aplicó a la divinidad (DK A35), pero el propio Anaxágoras lo usó igualmente para definir el *noûs*, como se nos dice en la *Física* (DK A56). Podríamos preguntarnos: ¿por qué no describió Aristóteles el *noûs* como *aploûn* y *katharón*? Sólo caben hipótesis. Personalmente, creo que al suprimir *katharón* pretendió evitar un término cargado en exceso de connotaciones religiosas de procedencia órfico-pitagórica; y al hacer lo mismo respecto a *aploûn* tuvo en cuenta sencillamente la improcedencia de su uso, debido a la evolución semántica del adjetivo. En efecto, en la comedia y en la retórica predominaba ya el nuevo sentido de ingenuo, sencillo, primitivo, tonto, como ocurre también en castellano con «simple». Aristóteles no fue ajeno a esa evolución y en la *Política* 1268b 39 critica las leyes antiguas por ser demasiado rudas, *aploûs*, y bárbaras. ¿Cómo iba a utilizar ese calificativo para nombrar «lo más divino que hay en nosotros» *(Etica nicomáquea* 1177a 16), o sea, al *nous*? Sin embargo, introduce el término *khôristós* que puede traducirse como *separable* física o lógicamente y en ocasiones como *separado*. Al concebir al intelecto como separable del cuerpo, Aristóteles se aleja de Anaxágoras para aproximarse a Platón, pues según el filósofo jonio «no se puede existir separadamente, sino que todas las cosas participan en una porción de todo» (DK B6).

Por otra parte, Aristóteles asocia la idea de poder a la naturaleza del *noûs*. El intelecto no debe estar mezclado «para que mande», 429a 19. No solamente se identifica aquí dominio y conocimiento, como leemos en la misma línea del texto, sino

que aparece también en el tratado la metáfora del poder como símbolo del intelecto. es imposible que haya algo superior o más fuerte, *kreîtton*, que el *noûs* y «es razonable pensar que sea primigenio, *progenéstaton*, y dueño y señor, *kýrion*, por naturaleza», 410b 13-15 Con frecuencia Aristóteles echa mano de una imagen para iluminar un concepto, aplicando así su propio principio psicológico según el cual nunca pensamos sin imágenes, 431a 16-17. Y al caracterizar al *noūs* como el más fuerte, como el de más antiguo origen y, sobre todo, como el señor, imagen primaria del poder, cualquier griego entendía con claridad meridiana la excelencia suprema de nuestro intelecto Que no es fugaz la visión aristotélica del *noūs* desde la perspectiva del poder, nos lo confirma este texto de otra *pragmateia*· «el intelecto parece mandar, *árkhein*, y dirigir, *hēgeîsthai*, por naturaleza», *Etica nicomáquea* 1177a 14-15. Uno de los mejores helenistas de nuestra época ha sabido conectar, en un reciente y sugestivo estudio, el concepto de *noūs* con el tema del *sophós* y del *bios theōrētikós* o vida intelectual, poniendo en relación *Sobre el alma* con la *Etica nicomáquea* (45). Para Aristóteles, el sabio o *sophós* mediante el ejercicio del *noūs* se eleva sobre el hombre medio y se acerca a Dios La actividad del *noūs* es suprema porque· a) el *noūs* es lo más perfecto en nosotros; b) los inteligibles constituyen el objeto más perfecto del *noūs*, cuya actividad es la más continua posible, c) la teoría proporciona el máximo *hēdoné*. En la consideración de la superioridad de la vida intelectual sobre la praxis ético-política late sin duda —concluye O. Gigon— la idea de jerarquía.

El último paso del capítulo 4.° (429b 23-430a 9) le sirve a Aristóteles para plantearse estas dos aporías:

1.ª Siendo el *noūs* impasible y sin mezcla de objetos externos y consistiendo, al mismo tiempo, el pensar en una cierta afección, ¿cómo pensará entonces el *noūs*?

2.ª ¿Puede el *noūs* pensarse a sí mismo? ¿Es posible la autoconsciencia del pensamiento?

Su respuesta tiene como base la teoría acto-potencia y es, en síntesis, la siguiente:

1. Hay algo en común entre el *noûs* y los inteligibles, pues aquél es potencialmente éstos, de modo semejante a la potencialidad de una tablilla en la que no se ha escrito nada. Además, decimos impropiamente que el *noûs* es «afectado», ya que esta afección no es otra cosa que la actualización de una potencia.

2. El *noûs* es inteligible como lo son sus objetos. De ser éstos inmateriales (y, por tanto, inteligibles en acto), se identifica con ellos y al conocerlos se conoce a sí mismo. Si son objetos materiales (o inteligibles en potencia), no hay en ellos sino inteligibilidad potencial, pues el *noûs* conoce a sus objetos sin materia; pero él mismo es en sí inteligible.

Hacia 1840 un joven radical alemán con talento filosófico estudiaba a fondo en Berlín el tratado *Sobre el alma*. El comentario entusiasta que sobre este capítulo escribió entonces en su cuaderno de notas me parece una brillante descripción del genio especulativo de Aristóteles: «La profundidad aristotélica excava y saca a la luz del modo más sorprendente las cuestiones más especulativas. Es una especie de descubridor de tesoros. Donde, de alguna manera, entre matorrales y grietas brota un manantial vivo, allí se dirige infaliblemente su varilla de zahorí» (46).

El capítulo 5.º del libro III es el texto más polémico de todo el *corpus aristotelicum*. Las dieciséis líneas del original griego (430a 10-25) han provocado tal cantidad de comentarios que constituyen por sí mismas un importante apartado en la historia de la filosofía. ¿Cómo explicar el excepcional interés que han despertado en épocas y pensadores tan distintos? Creo que ello se debe a un conjunto de factores de muy diversa índole. De un lado, porque representan la culminación de la Psicología aristotélica y de otro, por ser el más serio in-

tento de desvelar el funcionamiento de la mente humana en una noética radicalmente nueva. Pero también por las derivaciones metafísico-teológicas (por ejemplo, la relación entre el intelecto y la divinidad, la inmortalidad del *noûs* desde la perspectiva del viviente, la individualidad o no del intelecto, etc.) y por el peculiar estilo literario, más parecido a un guión conceptual para uso propio que a una elaborada exposición doctrinal. La permanente seducción especulativa que ejerce este texto quizá compense, en cierto modo, su tópica dificultad hermenéutica. Algunos intérpretes se quejan de la oscuridad del paso; otros han perdido toda esperanza de una comprensión plena (47). Veamos ahora qué dice Aristóteles en esta famosísima página de *Sobre el alma*.

«Como en la naturaleza existe algo que es materia, o sea, potencial, y algo que es causa y principio creativo, *poiētikón*, es necesario que, de manera semejante, estas diferencias se den *en el alma, en tȩ̄ psykhȩ̄*: hay, por tanto, un intelecto que, como la materia, llega a ser todas las cosas y otro que, como la causa, las produce todas.» Hasta aquí el resumen de las primeras líneas (430a 10-15). Tradicionalmente se denomina al primer intelecto *noûs pathētikós* y al segundo, *noûs poiētikós*, si bien esta última expresión no aparece en el texto aunque sintetiza adecuadamente la descripción aristotélica. El primer problema que se nos plantea es el de la traducción. *Pathētikós* significa receptivo, que es afectado por algo, y *poētikós* creativo, capaz de hacer, productor (equivocadamente se vierte a veces como «productivo», que en castellano quiere decir «lo que produce cosas útiles»). El esquema pasivo/activo, utilizado desde la Edad Media, no refleja bien los matices del griego y no hay motivo aparente para seguir dándolo por válido. Düring ha propuesto «razón receptiva/razón constructiva» y Guthrie «razón pasiva/razón creativa»: ambas fórmulas me parece que mejoran total o parcialmente el envejecido esquema medieval. Por mi parte, creo que una buena traducción castellana podría ser *intelecto receptivo/intelecto creativo*. Hecha esta división, Aristóteles se concentra en la definición del intelecto creativo (48). «Este es separable, *khō-*

ristós, impasible, sin mezcla y acto, *enérgeia,* por esencia; y una vez separado, *khōristheis,* es decir, desaparecido el viviente, sólo él es inmortal, *athánaton,* y eterno, *aídion*» (430a 16-17 y 22-23) Para subrayar la superioridad del *noūs poiētikós* pone de manifiesto la primacía ontológica de la causa eficiente sobre la material: es más valioso u honorable, *timiōteron,* quien crea o produce que quien es afectado o sufre, el principio, *arkhé,* que la materia, *hylē.*

Consciente de la dificultad del tema, Aristóteles recurre a la analogía para ayudar a comprender la naturaleza del intelecto. la técnica o arte, *tekhnē,* es respecto a la materia como el intelecto creativo respecto al receptivo Por consiguiente, como el técnico o el artista crean un proyecto previo que luego realizan en la materia, así el intelecto *creativo* (a través de esta analogía se entiende ahora mejor lo acertado del calificativo) proyecta y pone en marcha la actividad mental en el intelecto receptivo Más adelante, compara al *noūs poiētikós* con la luz, pues así como ésta, al iluminar los objetos, produce la visibilidad actual de los colores que estaban en potencia, el intelecto creativo produce también la inteligibilidad efectiva de los inteligibles en potencia al actuar sobre el intelecto receptivo. Tanto la metáfora de la luz (de probable origen platónico y que más tarde reelaborará Plotino en su segunda hipóstasis) como la analogía de la *tekhnē* expresan de modo gráfico cómo la acción del intelecto creativo es básicamente proyectiva, productora y causal en el proceso del conocimiento. Por medio de esta doble analogía, única pista que ofrece el texto para descifrar la estructura del intelecto humano, podemos ir rastreando como en penumbra el núcleo de la noética de Aristóteles. No deberíamos tildar de opaca la prosa de este brevísimo capítulo 5º. La oscuridad no procede del estilo Parece probable que, desde la posición de pionero que históricamente le correspondió, tampoco Aristóteles llegara a ver más Sus últimas reflexiones sobre el tema lo dejan traslucir: llegar a saber cómo funciona el *noūs* «presenta una dificultad máxima, *aporían pleistēn* Es menester esforzarse por aprehenderlo en la medida de nuestras fuerzas y en

cuanto ello sea posible», GA 736b 5-8. A duras penas trazó el primer mapa de la mente humana, pero después de él otras navegaciones explorarían a fondo ese profundo territorio hasta entonces desconocido. Más de un explorador acabaría perdiéndose en el intento.

En una referencia polémica a la *anámnēsis* platónica, Aristóteles afirma que no hay recuerdo tras la muerte porque el intelecto creativo es impasible y el receptivo, corruptible. La memoria y el recuerdo quedan, por tanto, indisolublemente asociados a la vida del ser humano concreto y fuera de ese límite temporal, desaparecen. Sólo el viviente puede recordar. Se muestra aquí, inconfundible, el sello aristotélico. ¡Incluso en el momento más especulativo levanta cabeza el naturalista!

La frase que cierra el capítulo, por la ausencia de sustantivo y por la extrema simplicidad gramatical con que está construida, entraña una grave dificultad de comprensión y, por tanto, de traducción. «Y sin éste nada piensa», 430a 25. Esta vacía literalidad del texto griego ha provocado cuatro traducciones distintas:

1.ª «Y sin el intelecto creativo nada piensa —o ningún pensamiento es posible.»

2.ª «Y sin el intelecto creativo, el receptivo nada piensa.»

3.ª «Y sin el intelecto receptivo nada piensa.»

4.ª «Y sin el intelecto receptivo, el creativo nada piensa.»

Por razones filológicas (el contexto literario está referido al intelecto creativo), hermenéuticas (la frase sirve de conclusión

final de todo el capítulo) y filosóficas (la coherencia interna de la noética aristotélica) *me inclino por la 1.ª traducción,* aunque la 2.ª me parece admisible en cuanto teóricamente coherente dentro del marco general de la Psicología de Aristóteles. Sigo también en esta personal preferencia el autorizado criterio de Rodier, Tricot, Smith, Hett, Ross, During, Movia y Guthrie. Este último ha recusado, no sin dramatismo, las opciones 3.ª y 4.ª pues —según él— de aceptarlas «tendremos que renunciar a toda esperanza de entender no sólo la explicación aristotélica del pensamiento sino el conjunto de su filosofía» (49). Evidentemente, no comparto el criterio de Tomás Calvo de dejar al lector abandonado a la perplejidad porque «la oscuridad de la teoría aristotélica del intelecto es manifiesta». Alguna luz puede hacerse, creo yo, sobre el texto. Y el elegir una u otra opción, de modo razonado, me parece preferible a no elegir ninguna. En aras de una más refinada hermenéutica han seguido este camino comprometido la generalidad de los intérpretes contemporáneos (50).

La polémica postaristotélica del intelecto

Desde nuestra lejanía histórica resulta sorprendente cómo este esquema explicativo de la estructura de la mente humana suscitó tanta pasión especulativa en el pasado. En el propio Liceo arrancó el debate sobre la noética de Aristóteles, y en especial sobre el intelecto creativo, que como bola de nieve iría creciendo al paso del tiempo hasta diluirse o transformarse bien entrada la Edad Moderna. Parece conveniente indicar de modo sintético el marco general en el que este debate filosófico se desarrolló, así como las principales novedades teóricas surgidas a partir de la originaria posición aristotélica. En primer lugar, se advierte una creciente complejidad de la noética, derivada tanto del intento de solucionar las aporías que encerraba el libro III del tratado *Sobre el alma*, como del hecho indiscutible de que toda discusión posterior toma como punto de partida la teoría psicológica levantada con esfuerzo por Aristóteles y que no tenía nada de simple. Así, Teofrasto añade un tercer intelecto al que llama *energéia noûs*

o intelecto en acto; Alejandro de Afrodisia introduce la expresión *noûs poiētikós*, identificando al intelecto creativo con el dios del libro Lambda, al tiempo que distingue un intelecto en ejercicio o en hábito, *en héxei*, y califica de «material», *hylikós*, al intelecto en potencia; Temistio vincula el *noûs pathētikós* al cuerpo, mientras subraya que el intelecto humano está formado por un intelecto en potencia y por un intelecto creativo; y Simplicio divide el intelecto receptivo en intelecto material e intelecto en ejercicio o adquirido

Podemos señalar tres grandes líneas interpretativas del *noûs poiētikós:*

1.ª *Inmanentista*, defendida por Teofrasto, Temistio y Simplicio para quienes el intelecto creativo radica en el alma humana

2.ª *Materialista*, formulada por Estratón de Lámpsaco, sucesor de Teofrasto en la dirección del Liceo, según el cual no sólo no hay diferencia esencial entre sensación y pensamiento, sino que el intelecto creativo está vinculado al cuerpo.

3.ª *Transcendentalista*, propuesta por Alejandro de Afrodisia y apoyada después por Plotino, según la cual el intelecto creativo se identifica con Dios.

El materialismo de Estratón y el espiritualismo de Plotino representan los puntos extremos de estas interpretaciones Si el primero, llamado «el naturalista», *physikós*, se aproxima al atomismo y niega toda clase de inmortalidad, el segundo se distancia de Aristóteles hasta llegar a concebir el alma como sustancia transcendente, incorpórea e inmortal Por su parte, Alejandro de Afrodisia significa un momento de ruptura en la tradición peripatética. A pesar de sus diferencias respecto a la filosofía de Platón, «en la noética de Alejandro vemos al platonismo lograr su rehabilitación dentro del Peripato» (51). Teo-

frasto e intérpretes afines adoptan una posición intermedia no exenta de dificultades. En resumen, para expresarlo en terminología política al modo de Bloch, la vaguedad del concepto aristotélico de *noûs poiētikós* provocó una triple lectura: desde la izquierda (Estratón), desde el centro (Teofrasto) y desde la derecha (Alejandro de Afrodisia).

Inciden también en el debate sobre el intelecto diversas implicaciones especulativo-teológicas de matriz neoplatónica. Plotino introduce en la filosofía griega una línea espiritualista de pensamiento, opuesta radicalmente al naturalismo de Aristóteles, cuya importancia histórica no debería infravalorarse. Además de identificar al intelecto creativo con la divinidad, según vimos antes, rechaza la concepción aristotélica del alma como *entelékheia* o perfección del cuerpo manifestando hacia éste una actitud de desprecio. El misticismo religioso en el que culmina el espiritualismo plotiniano influyó profundamente en la filosofía cristiana de los primeros siglos y en el pensamiento árabe hasta Averroes. A partir del neoplatonismo el debate sobre el intelecto se enfoca como problema especulativo-teológico más que como propiamente psicológico.

Otro factor decisivo en el rumbo de esta polémica es la irrupción del cristianismo en Occidente; su progresiva penetración social se convierte en consolidada hegemonía a partir de Constantino. Habría que esperar, como es sabido, hasta el siglo XIII para que se produjera la primera asimilación cristiana del aristotelismo. La singularidad de esta nueva especulación sobre el intelecto procede de la necesidad de hacer compatible una rigurosa doctrina teológico-dogmática (en especial, la inmortalidad individual del alma) con la libre teoría psicológica de Aristóteles. Hay que reconocer, sin embargo, que el primer intento de síntesis aristotélico-cristiana tuvo un brillante comienzo con Tomás de Aquino. En la *Summa contra Gentiles* (redactada entre los años 1259 a 1264) encontramos el primer comentario tomista al tratado *Sobre el alma*. ¡Cuán admirable resulta su esfuerzo especulativo por interpretar con la mayor fidelidad posible la noética de Aristóteles sin salirse, al mismo

tiempo, de los límites de la ortodoxia! Con una minuciosidad ejemplar va desplegando Tomás de Aquino a lo largo de numerosos capítulos (exactamente, del 56 al 78 del libro II) la teoría aristotélica del intelecto a la que sirven de contrapunto los principales comentarios de griegos y árabes. Destaquemos en especial el capítulo 78 que constituye por sí mismo una magistral interpretación del capítulo 5.°, libro III, del *Peri Psykhē̄s*. No obstante, permanece siempre el objetivo de fondo de pensar desde el sistema conceptual aristotélico pero no como un fin en sí sino como un instrumento para: se utilizan dichas categorías lógico-ontológicas en cuanto base para una posterior elaboración teológica. En efecto, para un escolástico como Tomás de Aquino carece de sentido pretender la autonomía del pensamiento filosófico. Consciente de las peligrosas consecuencias teológicas que se derivarían de la identificación del intelecto creativo con Dios y consciente también del abismo ontológico que hay entre el primer motor inmóvil del libro Lambda y el Dios cristiano, Tomás de Aquino hace una lectura inmanentista del intelecto y considera al *noûs poiētikós* parte del alma humana. Por muy alejado que se esté del espíritu de la Escolástica, no puede uno leer la vigorosa defensa tomista de la actividad intelectual, a la que concibe como operación *natural* del hombre, sin experimentar una viva simpatía (52). Como quien cree cumplido su trabajo, Tomás de Aquino confiesa al término de su interpretación de Aristóteles: «Todo lo dicho está de acuerdo con la fe católica», *Summa contra Gentiles*, libro II, capítulo 79.

El último gran escolástico, enraizado todavía en la teología medieval pero con la mirada puesta ya en las nuevas realidades del mundo moderno, juzgó digno de interés reflexionar sobre la Psicología de Aristóteles. En un espléndido comentario, injustamente olvidado en nuestro siglo y recuperado por fortuna hace poco, Suárez avanza de modo considerable en relación a los pensadores cristianos que le precedieron (53). Sin embargo, siguen en pie las mismas cautelas teológico-dogmáticas que vimos antes. Así, por ejemplo, en la cuestión 3.ª de la disputa segunda se plantea el problema de si «el

principio intelectivo humano es algo incorpóreo, subsistente e inmortal», proponiéndose investigar con tal fin estos tres puntos: 1. qué descubre la razón natural en esta materia, 2. qué aportan Aristóteles y demás filósofos; y 3 qué enseña la fe católica Tras matizar diversos pasos del *corpus aristotelicum* de donde saca una débil conclusión («nunca trató [Aristóteles] de esta cuestión en particular ni manifestó abiertamente su sentir»), Suárez deja en claro la improcedencia de dudar en la argumentación de un principio dogmático establecido «Esta verdad de la inmortalidad del alma es, además, el fundamento de casi todos los misterios de nuestra fe Si el alma hubiese de morir, la redención y pasión de Cristo serían inútiles» (1034-1037, ed cit., tomo 1, pp. 234-235). Parece, pues, evidente que esta hermenéutica no se atreve a interpretar el intelecto humano desde cualquier perspectiva filosófica, sino sólo desde aquella que no vulnere los principios teológicos del cristianismo. Finura especulativa no falta en estos pensadores escolásticos pero su horizonte interpretativo es, en verdad, más limitado de lo que pudiera sugerir una visión superficial de los textos También echamos en falta en estos comentarios la huella naturalista del Estagirita. El teólogo hace desaparecer al biólogo; se ha petrificado en Suárez lo que en Aristóteles era algo vivo. Valga una muestra. Recuérdese que para Aristóteles la reproducción o generación era considerada la función natural por excelencia de los animales. Pues bien, en la cuestión 4.ª de la disputa cuarta (ed. cit., tomo 2, pp. 191-199) Suárez critica frontalmente esa opinión defendiendo, por el contrario, como más natural la nutrición; y unas líneas más abajo introduce en este contexto el problema teológico de la generación en la Trinidad, para acabar afirmando que los seres espirituales no pueden engendrar a sus semejantes debido a la perfección que poseen. El único detalle, más psicológico que biológico, que humaniza algo la especulación suareciana reside en una pequeña ventaja que parece concederle a la generación respecto a la todopoderosa nutrición· «el deleite de la generación es, al parecer, más intenso y sacia más»

Aporias del intelecto creativo en Aristóteles

Después de este bosquejo del debate postaristotélico sobre el intelecto en el que no puedo detenerme aquí, sólo me queda apuntar algunas aporías del *noũs poiētikós* En lo fundamental, el análisis de los más importantes comentarios antiguos y medievales sobre el *Perì Psykhḗs* ha sido ya realizado por la historiografía filosófica contemporánea y a ella me remito (54). *Primera aporía* y, según Guthrie, «la más difícil de todas» las suscitadas por el polémico capítulo 5.º, ¿se identifica el *noũs poiētikós* con el dios aristotélico del libro Lambda o, por el contrario, constituye una parte del alma humana? El texto, tanto del capítulo 4.º como del capítulo 5 º del libro III, favorece la segunda alternativa, es decir, el intelecto creativo como parte del alma humana Como ya hemos visto, Aristóteles llama al *noũs* «parte *del* alma» (429a 10) y en otra ocasión habla de «*noũs del* alma» (429a 22) Pero el paso más importante, justamente subrayado por Temistio y Tomás de Aquino, es aquel en el que introduce los dos intelectos: «como en la naturaleza existe algo que es materia .. y algo que es causa .., es necesario que, de manera semejante, estas diferencias se den *en el alma*» (430a 10-14) El intelecto creativo sería, pues, inmanente al alma.

El profesor Guthrie, maestro de helenistas con el que algunos aprendimos a amar la filosofía griega, apoyó sin embargo la tesis de Alejandro de Afrodisia Consideremos sus argumentos Para el profesor británico, el comienzo del capítulo 5.º («exactamente como en el mundo natural... así debe ser en el alma», de acuerdo con su propia traducción) significa que así como en la naturaleza la última causa motriz es el primer motor inmóvil, externo a las cosas físicas pero causa del movimiento de ellas, así la causa eficiente en las cosas psíquicas es algo transcendente, el *noũs* , eternamente activo en sí mismo (*Aristotle,* cit., p. 325) No me convence esta interpretación porque me parece muy forzada Lo que aquí hace Aristóteles es emplear la *analogía* entre materia y causa eficiente en la *physis* y materia y causa eficiente en el *noũs* para justificar su teoría de los dos intelectos. El contexto no sugiere transcendencia alguna, como puede inducirse del símil

de la técnica presente en estas mismas líneas Otro argumento, más especulativo, de Guthrie es el siguiente: «así como los sentidos son puestos en actividad por los objetos externos percibidos, así nuestro *noũs,* cuyos objetos están dentro de él, es activado directamente por el supremo y supracósmico *noũs* o Dios» (*Aristotle,* p. 327) En mi opinión, el *noũs,* a diferencia de la sensación, es más constructivo que receptivo y desarrolla su actividad por sí mismo, impulsado por el intelecto creativo. La divinidad que mueve el cielo (no por contacto físico sino al ser objeto de deseo), tendría ahora que activar —según Guthrie— la mente humana, pero ni esa divinidad se asemejaría ya al dios aristotélico del libro Lambda que vive feliz, autosuficiente, aislado en su absoluta autoconsciencia, *nóêsis noêseos,* ni el *noũs poiētikós* necesita, por propia definición, de un principio causal exterior y superior a él Creo que ni un Dios creador, ni un Dios providente, ni un Dios activador de la razón humana tienen cabida en la singular teología de Aristóteles. Del intento de fundir el tratado *Sobre el alma* y el libro Lambda procede la interpretación transcendentalista del *noũs,* como muy bien ha señalado otro prestigioso aristotélico británico. «Es posible que los dos libros representen modos divergentes del pensamiento aristotélico sobre la divinidad. Pero no es necesario suponer esto. Aristóteles no hace ninguna mención concreta de Dios en este paso del *De Anima,* y aunque la pura actividad ininterrumpida del pensamiento aquí descrita es en algunos aspectos como la atribuida a Dios en la *Metafísica,* Aristóteles probablemente no identificó las dos» (55).

La interpretación inmanentista del *noũs poiêtikós,* iniciada por el más estrecho colaborador científico de Aristóteles, Teofrasto, se ha impuesto con rotundidad entre los estudiosos contemporáneos, como reconoce abiertamente Guthrie Por consiguiente, podemos afirmar con razonable seguridad que para Aristóteles el intelecto creativo no es el dios cósmico del libro Lambda sino una parte del alma humana. Pero. sí es divino, *theîon,* aunque ello pueda parecer paradójico Esta concepción del *noũs* como lo más excelente en el hombre se mantuvo inalterable a lo largo de su vida, como atestigua el *corpus aristotelicum.* Así podemos leer en su temprana obra

Protréptico: «Para los hombres no hay, pues, nada de divino y bienaventurado a excepción de aquella única cosa que merece nuestro esfuerzo, a saber, cuanto hay en nosotros de inteligencia y de capacidad de la mente. De todo aquello que es nuestro, esto solo parece incorruptible, esto solo divino (B108). Gracias a nuestra posibilidad de participar de esta facultad, nuestra vida, aunque miserable y penosa por naturaleza, está tan magníficamente ordenada que el hombre, en comparación con los otros seres vivos, parece ser un dios (B 109). Pues justamente dicen los poetas que "el *noûs* es el dios en nosotros"» (B110), edición During. Y en uno de sus últimos tratados encontramos este citadísimo paso: «sólo el intelecto viene de fuera, *thýrathen,* y sólo él es divino; porque una actividad corporal nada tiene en común con su actividad», GA 736b 28-29.

Segunda aporía: dada la perfección del alma humana y el carácter divino del *noûs,* ¿es inmortal nuestra alma? En su primer planteamiento directo del tema (libro Lambda, 1070a 24-26), Aristóteles avanza distinguiendo: «en cuanto a si sobrevive algo después de la disolución del compuesto, hay que examinarlo. En algunos casos nada lo impide, como por ejemplo en el caso del alma: no toda el alma sino el intelecto, *noûs,* pues sin duda es imposible que toda el alma sobreviva». Será al final del polémico capítulo 5.º (430a 22-25) donde precise más su posición al indicar que «solamente el intelecto separado del compuesto es inmortal, *athánaton,* y eterno, *aídion,*.. mientras que el intelecto receptivo, *pathētikós,* es corruptible». Queda claro, por tanto, que la única inmortalidad que admite Aristóteles es la del intelecto creativo: sólo él sobrevive a la disolución del ser humano tras la muerte (56).

Esto nos lleva directamente a formular la *tercera aporía,* o sea, a preguntarnos por la naturaleza del intelecto creativo: puesto que sobrevive al compuesto, ¿es único para todos o individual, es interior o exterior al hombre? (Como Aristóteles no es demasiado claro en este punto, tampoco nosotros podremos aspirar sino a una conclusión probable, en el mejor de

los casos.) De ser el intelecto creativo algo propio de cada hombre, debería durar mientras dura el compuesto; pero ya sabemos que, incluso desaparecido el viviente, él subsiste. Como ha escrito Ross, aunque el *noũs poiētikós* «está en el alma, va más allá del individuo; podríamos suponer justamente que Aristóteles quiere decir que es idéntico en todos los individuos». Un comentarista español ha hablado acertadamente a este respecto de una «ubicación transitoria en el alma», aunque desconocemos en detalle la forma de esa ubicación (57). En cuanto a la exterioridad o no del intelecto creativo, el paso antes citado de *Sobre la generación de los animales* parece bastante explícito al reconocer que «sólo él viene *de fuera*». A falta de mayores precisiones por parte de Aristóteles, podríamos resumir de este modo su respuesta a la tercera aporía: si bien cada ser humano tiene su razón o facultad intelectiva propia que unifica a las demás facultades del alma mientras ésta se halla unida al cuerpo formando así el compuesto, sin embargo el principio intelectual que impulsa el proceso cognoscitivo es común a toda la humanidad y exterior al hombre individual y por ello le sobrevive. Mientras permanece el viviente, el intelecto creativo está en él, pertenece a su alma, pero no como algo permanente y privativo sino como algo transitorio y común a la especie humana.

Teniendo en cuenta que para Aristóteles los dos intelectos no son sustancias y sin olvidar cuál es la actividad de ambos en el proceso del conocimiento, es posible traducir a un lenguaje actual el núcleo de esta noética como el intento de explicar las *dos funciones permanentes* de la razón humana individual: *un solo intelecto,* pues, llevaría a cabo sucesivamente dos actividades, una proyectiva y otra receptiva. Dicho de otro modo, podemos distinguir en nuestro pensamiento un doble uso de la mente, uno de creación y otro de conservación intelectual. Esta interpretación que puede sonar a algunos bastante novedosa, y que apoyan hoy prestigiosos críticos, fue apuntada ya por Juan Filopón en el siglo VI tomándola, según parece, de Plutarco. No veo por qué introducir —como hace Mansion— un tercer intelecto, un *noũs* superior, espiritual y

transcendente por completo al alma humana, salvo que, con la aparente y justa pretensión de ofrecer mayor claridad expositiva en la noética, se quiera hacer decir a Aristóteles lo que realmente nunca dijo (58) Me parece, sin embargo, que el profesor Barnes ha sabido captar mejor la novedad de la perspectiva aristotélica, convirtiéndola en una aceptable oferta filosófica incluso en nuestra época. «el punto esencial sigue siendo que el *noûs* es un atributo de sustancias y no una sustancia él mismo. Aristóteles emerge así como un defensor bastante consecuente de una teoría atributiva de la mente, y ello es, me parece, su máxima contribución a la filosofía de la mente. (.) No mantengo que el concepto aristotélico de mente sea correcto; pero éste me parece, al menos, tan buen negocio como cualquier otro actualmente existente en el mercado filosófico» (59). En definitiva, una vez que la crítica de Kant liquidó la pretensión de la razón pura de *conocer* la inmortalidad del alma reduciéndola a mera *creencia,* la vieja polémica sobre el intelecto se convirtió, en buena medida, en un debate esperéntico «Ambas partes dan golpes al aire y pelean con sus sombras, ya que van más allá de la naturaleza, donde sus garras dogmáticas no puedan apresar ni retener nada», *Crítica de la razón pura,* B 784, traducción de Pedro Ribas Depurada la secular hermenéutica en el crisol de la crítica moderna, la psicología del tratado *Sobre el alma* brilla hoy con luz propia como una excepcional contribución naturalista (tan característica del genio griego) que considera al hombre, inserto en la naturaleza, como totalidad viviente unificada por la razón. Su noética especulativa no significó un paso atrás, ni una ruptura ilógica con el resto de la Psicología de Aristóteles sino una sutil aproximación a la compleja estructura de la mente humana y, en última instancia, la teoría filosófica más avanzada y coherente de la antigüedad, insuperada durante siglos (60).

POR UN ARISTOTELES INTEGRAL

Tras la fecunda asimilación y la fosilización posterior del aristotelismo en la Edad Media, el mundo ilustrado —como se ve claramente en Kant— escindió el pensamiento de Aristóteles convirtiendo a éste en modelo de empirista, radicalmente contrapuesto al especulativo Platón. De esa unilateral lectura, mantenida viva hasta hoy en la imaginación de los grandes escritores (recuérdese, por ejemplo, *Deutsches Requiem* de Borges), surgió la imagen de un *Aristóteles demediado*, verdadera caricatura del filósofo. ¡Qué ingrata tarea buscar entonces un hilo conductor entre la espesa fronda del *corpus aristotelicum!* Por ello se esforzó, y con cuánta inteligencia, Werner Jaeger descubriendo un principio de desarrollo en la raíz misma de la ingente obra. Mas su rígida caracterización de la evolución teórica del Estagirita impidió avanzar más en el esfuerzo de reconstrucción emprendida. A pesar de la extrema dificultad de lograr una cronología comparada de todas las obras de Aristóteles mediante el estudio detallado de las referencias internas de cada una de ellas (que fue la última línea de investigación sugerida por Ross), y a pesar también de la lamentable desaparición de los diálogos aristotélicos, ya no puede ocultarse la doble perspectiva, naturalista y especulativa, que marca su innegable evolución intelectual. Ni puro empirista como pretendieron los modernos, ni metafísico en su juventud y empírico en su madurez como creyó Jaeger, sino ambos estilos de pensamiento a la vez y a lo largo de su biografía, aunque con modulaciones diversas según el contenido específico del tratado en cuestión y el núcleo de intereses concretos que le incitaba a emprender el estudio de las constituciones políticas, la clasificación de los animales, el análisis de la vida feliz o la indagación de la estructura de la mente humana Valgan de ejemplo de esta doble perspectiva los tratados de madurez *Sobre el alma* y *Sobre la generación de los animales*

Entre los mejores críticos contemporáneos ha acabado por

imponerse esta línea interpretativa. Así, Ross habló de «dos tensiones en Aristóteles que coexistieron durante su vida», a saber, un interés por la naturaleza y un interés por los problemas especulativos heredado de Platón. Por su parte, Gigon ha sabido captar en la concepción aristotélica de la teoría un doble horizonte que orienta la vida intelectual bien hacia el *athanatízein* o «inmortalizarse», bien hacia el *anthropôpéuesthai* o «vivir una vida humana». Para During, que subraya continuamente la doble perspectiva biológica/especulativa presente en el *corpus*, «a pesar de la concreción de su pensamiento, Aristóteles es más teórico y más especulativo que Platón». Pero quizá haya sido un estudioso francés, P. Aubenque, quien mejor haya expresado la línea de fondo de la nueva hermenéutica, que rompe con la hipótesis jaegeriana de la periodización: «no hay un Aristóteles platonizante seguido de un Aristóteles antiplatónico, como si el segundo no fuera ya responsable de las afirmaciones del primero, sino *un* Aristóteles acaso doble, acaso desgarrado, a quien podemos pedir razón de las tensiones, e incluso de las contradicciones, de su obra» (61). En los primeros escritos, Aristóteles polemiza con su maestro aunque su pensamiento conserva la huella profunda del platonismo. En los *pragmatéiai* de madurez, alejado en gran medida del mundo intelectual en que se formó, tras la elaboración de su propio sistema filosófico, vuelven a aparecer sin embargo conceptos y perspectivas de influencia platónica como el *eîdos*, el *noûs*, el *bios theôrêtikós*, etc. Puede decirse que el platonismo se mantiene siempre como telón de fondo del aristotelismo y como elemento polémico permanente. Incluso en el más áspero contraste hay una especie de cordón umbilical que los une. El aristotelismo alza su frondosa estructura teórica sobre el suelo de ideas del platonismo.

Por un Aristóteles *integral*, naturalista y especulativo al mismo tiempo, liquidemos para siempre la tradicional imagen de filósofo demediado con la que se nos ha venido dando gato por liebre.

AVERROES ANTE LA PSICOLOGIA ARISTOTELICA

La perspectiva naturalista de *Sobre el alma* encuentra en Averroes una entusiasta acogida. No en vano el gran pensador cordobés sigue una permanente tradición de la cultura islámica que supo unir de modo original la pasión por la *theōria* con la investigación empírica de la *physis*. En contraste con los escolásticos cristianos que eran clérigos dedicados a la especulación teológica y a la enseñanza en las Universidades creadas por la Iglesia, los filósofos árabes, de Avicena a Ibn Hazm de Córdoba y de Ibn Tufayl a Averroes, fueron intelectuales con notable influencia social, famosos médicos y juristas. Averroes introduce, pues, de lleno la Psicología aristotélica en el terreno biológico, situando el estudio de aquélla en un marco puramente naturalista. Como podemos ver en el presente comentario, el tratado *Sobre el alma* queda contextualizado dentro de las obras aristotélicas sobre la naturaleza (62). En esa misma dirección, las páginas introductorias de Averroes ofrecen un breve panorama de la Biología del Estagirita, útil para el desarrollo posterior del tema central.

Esta profunda sintonía entre ambos pensadores no excluye, como es lógico, diferencias en el análisis de ciertas cuestiones, así como nuevos aspectos en el enfoque averroísta. No debería olvidarse que un verdadero filósofo nunca comenta a otro sin introducir elementos *nuevos* de diverso tipo, vg. temático, metodológico, polémico, etc. Ello resulta más obligado todavía si la distancia histórica y el ámbito cultural respectivo difieren entre sí tanto como la Atenas del siglo IV a.C. y la Córdoba del siglo XII. Esperar de Averroes un comentario escolar sin reflexión propia y una lectura sin aristas, sería como pedir peras al olmo. Tomemos como ejemplo la valoración del corazón y del cerebro: permanece el esquema general aristotélico según el cual el corazón constituye el núcleo del calor interno en los animales y el cerebro, su refrigerador. Así, se refiere Averroes al corazón como órgano

fundamental animal, parr. 5 y 7, y al cerebro como «fuente de la potencia equilibradora», parr. 69-71. Sin embargo, la concepción averroísta del cerebro y su análisis del sistema nervioso significan de hecho un desarrollo nuevo respecto a Aristóteles, justamente subrayado por el traductor. En el *Compendio al libro de Galeno sobre las diferencias y causas de las enfermedades y sus síntomas* el corazón es considerado comienzo primero de la sensación y el cerebro, lugar en el que se produce la manifestación de la sensación (63). Todo el progreso de la medicina galénica y árabe es asumido, por tanto, por Averroes, quien se aleja de las posiciones aristotélicas al reconocer la importante función de los nervios y del cerebro en la vida psíquica. En conjunto, Aristóteles se muestra superior en cuanto biólogo y zoólogo: es significativo el detalle con el que observa los ojos atrofiados del topo hasta concluir que ve aunque con dificultad, en contraste con el desinterés del sabio andaluz que se apresura a afirmar, par. 39, que ese mamífero carece de vista. Averroes, por el contrario, domina claramente en el campo de la medicina, no sólo por sus mayores conocimientos anatomofisiológicos, sino también por su propia experiencia como médico.

Junto a la perspectiva naturalista en Psicología, sobresale en estas páginas la pasión de Averroes por lo especulativo. Su amplio tratamiento del *noũs* lo demuestra de modo evidente. Se mueve como el pez en el agua dentro de la sutil noética árabe. También esto confirma su raíz aristotélica. No debo detenerme en ello al poder seguir el lector todo este proceso, paso a paso, gracias a las interesantísimas notas (en especial a partir de la 365) del profesor Gómez Nogales, en quien se funden un reconocido dominio del pensamiento averroísta y una fuerte tendencia, rara hoy, hacia lo especulativo. Merece la pena, sin embargo, detenerse en el par. 132 de la traducción porque en él expresa Averroes una poco común honestidad intelectual al reconocer que en este tema: a) se equivocó antes al seguir a Avempace; b) se encuentra ahora menos convencido de la justeza de sus propias posiciones («esto que he mencionado... es algo que era más evidente para mí

antes»); y c) su comentario al libro *Sobre el alma* «se debe clasificar en el rango de razonamiento dudoso sobre la doctrina de Aristóteles»

La vuelta a Aristóteles llevada a cabo por Averroes la contemplamos hoy casi sin darle importancia, como el fruto obligado de una opción filosófica. No obstante, limpiar el aristotelismo transmitido por la tradición greco-árabe de toda la ganga neoplatónica y reconstruir con notable fidelidad el pensamiento del Estagirita, debieron suponer en plena Edad Media una enorme labor, producto al par de un excepcional talento hermenéutico y de una singular afinidad intelectual. De ese aristotelismo dan fe en la presente obra el rechazo averroísta de las Ideas platónicas, par 117, de la metempsícosis y de la *anámnēsis*, parr. 114-115, pero, en especial, su rotunda oposición a todo intento de fundir platonismo y aristotelismo, tan frecuente en la filosofía árabe, par. 125.

Nuestra visión de Averroes se enriquece también con la lectura de este comentario Encontramos aquí, en efecto, una interesante referer ia autobiográfica, par. 63, a problemas de salud y a escasez de tiempo; una queja, muy racionalista, por no estar siempre en ejercicio la mente humana, par 115; varias metáforas de indudable belleza, parr. 7, 8 y 139, con sabor campesino; y, por encima de todo, la permanente huella de Al-Andalus en el gran filósofo cordobés En su alusión al canto de la chicharra y del grillo, par. 55, en su referencia al elefante como un animal desconocido para los andaluces, par. 114, en su concreta mención del olor del almizcle, de la madera india de áloe y del alhelí en las noches cálidas, par 58, aparecen llenas de vida la naturaleza y la cultura de Al-Andalus. Tampoco puede pasarse por alto este extraordinario elogio de la enseñanza, que podría convertirse en máxima pedagógica: «el sabio es maestro en potencia mientras no tenga ningún alumno», par. 49.

Cuando me disponía a escribir unas líneas sobre el editor y

traductor de Averroes, me llega la triste noticia de su trágica muerte. Salvador Gómez Nogales acaba de fallecer. Poco después de dar clase en el Instituto Hispano-Arabe de Cultura, fue atropellado mortalmente. Una mañana lluviosa de otoño ha sido enterrado en silencio. España pierde uno de los grandes arabistas de este siglo. Con su desaparición queda también un hueco vacío entre los principales historiadores europeos de la filosofía antigua y medieval. Sus numerosas investigaciones sobre Aristóteles, Al-Farabi, Avicena, Averroes, Tomás de Aquino y tantos otros pensadores, seguirán siendo útiles por largo tiempo a futuros estudiosos. Yo pierdo un amigo y un maestro.

Su último trabajo filosófico consistió precisamente en la preparación del presente volumen. Hace tan sólo unos días me entregó corregidas las pruebas de imprenta. Luchando contra dificultades de todo tipo, mantuvo hasta el fin una ejemplar entereza de ánimo y una increíble dedicación intelectual. Como a los viejos héroes de su amada Extremadura ningún obstáculo le parecía demasiado grande. Sirva de homenaje a su memoria este libro que con tanta ilusión y sabiduría preparó.

Andrés Martínez Lorca

Profesor Titular de Historia
de la Filosofía Antigua y Medieval

UNED, Madrid

NOTAS

(1) «Cuanto más solitario y abandonado a mí mismo estoy, me he convertido en *philomȳthóteros*» escribió en una de sus últimas cartas, Fr. 668 Rose. Tradicionalmente *philomȳthóteros* se ha traducido como «más amigo —o amante— de los mitos» (así, por ejemplo, Xavier Zubiri en *Cinco lecciones de filosofía* donde sugiere la interpretación del saber como mito) pero puede significar también «más locuaz», como en el tratado *Peri Hypsoûs* 9,11 donde se expresa la paradoja de que lo propio del viejo solitario es ser amante de la conversación, *philomȳthos*. De esta segunda manera prefiere interpretarlo Ingemar Düring en *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, Carl Winter, 1966, pp. 14-15. Cfr. también del mismo I. Düring, principal investigador de la biografía de Aristóteles y uno de los grandes estudiosos del aristotelismo en nuestro siglo, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, Almquist and Wiksell, 1957. Por mi parte, creo que habría que establecer una conexión entre el texto anterior y un fragmento de la carta a Antípatro donde Aristóteles se lamenta de este modo: «La vida en Atenas es difícil, pues la pera envejece sobre la pera y el higo sobre el higo», Fr. 667 Rose. Aquí no sólo se hace un juego de palabras con *sȳkon* y *sykophantēs* («higo» y «delator», respectivamente) sino que utiliza en clave irónica aquellos conocidos versos en los que Homero describe el paradisíaco huerto de Alcinoo: «Los frutos de estos árboles no se pierden, ni faltan, ni en invierno ni en verano... La pera envejece sobre la pera, la manzana sobre la manzana, la uva sobre la uva y el higo sobre el higo», *Odisea* VII, 117-121, trad. de Luis Segalá. Ambos fragmentos, junto con el testamento que desborda humanidad a pesar del lenguaje sobrio de esta clase de documentos, nos muestran un Aristóteles maduro lleno de humor, profundamente generoso y nada arrogante.

(2) Para el estudio de la influencia de Aristóteles en la época helenística así como de la evolución de la propia Escuela Peripatética, véanse: Philip Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1960; Jesús Igal, «Aristóteles y la evolución de la antropología de Plotino» en *Pensamiento*, 1979, vol. 35, pp. 315-345; Paul Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Berlin, Walter de Gruyter, 1973, vol. I y 1984, vol. II, y Philip Merlan, «The Peripatos» en *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, A. H. Armstrong ed., Cambridge University Press, 1980, pp. 107-123. De interés también, en el ámbito romano, el artículo de Olof Gigon, «Cicero und Aristo-

teles» en *Hermes*, 1959, vol. 87, pp. 143-162. Sobre la presencia del aristotelismo durante la Edad Media, tanto en el mundo árabe como en el latino, deben consultarse, F. E. Peters, *Aristotle and the Arabs: the aristotelian tradition in Islam*, New York University Press, 1968, Salvador Gómez Nogales, «La proyección histórica de la Metafísica de Aristóteles, especialmente en el mundo árabe» en *Pensamiento*, vol. 35, cit., pp. 347-378, AA.VV., *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter*, Berlín, Walter de Gruyter, 1986, y B. G. Dodd, «Aristoteles latinus» y C. H. Lohr, «The medieval interpretation of Aristotle» en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1984, pp. 43-98. Para el aristotelismo en el Renacimiento es indispensable Charles B. Schmitt, *Problemi dell'aristotelismo rinascimentale*, traducción de Antonio Gargano, Nápoles, Bibliopolis, 1985, que reproduce la edición inglesa de 1983 (*Aristotle and the Renaissance*, Harvard University Press) con mejoras posteriores introducidas por el autor. Un buen guía para el estudio del complejo tema del aristotelismo en el mundo moderno hasta hoy, lo constituye el trabajo de Enrico Berti sobre Aristóteles en AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica*, V. Mathieu ed., Brescia, La Scuola, 1986.

(3) Charles B. Schmitt, *Problemi dell'aristotelismo rinascimentale*, cit., pp. 20-21.

(4) *Aristotle, Fundamentals of the History of His Development*, Oxford University Press, 1967, 2.ª ed. En adelante, citaré por esta edición inglesa corregida y aumentada por el autor. Hay traducción castellana de José Gaos en FCE. Para el aristotélico italiano Giovanni Reale, «la interpretación genética [de Jaeger] ha introducido un método no sólo nuevo sino revolucionario en la lectura de Aristóteles y ha puesto en marcha un verdadero y propio Renacimiento de Aristóteles». *Introduzione a Aristotele*, Bari, Laterza, 1986, 4.ª ed., p. 194. Hay traducción castellana de Víctor Bazterrica en Herder, Barcelona, 1985. El profesor Reale recuerda también la afirmación segun la cual «toda la literatura aristotélica posterior a 1923 es, en cierto modo, una toma de posición a favor o en contra de las conclusiones de este libro» de Jaeger, afirmación que no considera exagerada.

(5) *Aristotle*, cit., pp. 4-7. El subrayado es mío.

(6) «The Development of Aristotle's Thought» en *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, I. During y G.E.L. Owen edts., Göteborg, Almquist and Wiksell, 1960, p. 5. El título del trabajo de Ross con que se abre el volumen, pp. 1-17, ya es de por sí significativo. En efecto, disiente de muchas hipótesis de Jaeger, pero asumiendo la misma perspectiva global sobre el pensamiento de Aristóteles. Giovanni Reale, más crítico que Ross respecto al método histórico-genético, anota sin embargo en su saldo positivo «un senso più vivo della storicità del pensiero dello Stagirita, in passato troppo astrattamente e antistoricamente considerato». *Introduzione a Aristotele*, cit., p. 197. Para el detalle de la cronología del *corpus aristotelicum* propuesta por Werner Jaeger y la polémica posterior hasta 1955, sigue siendo interesante el «apéndice cronológico» con que Luis Cencillo cierra su valioso libro *Hyle. Origen, concepto y funciones de la materia en el corpus aristotelicum*, Madrid, CSIC, 1958, pp. 137-168.

(7) Carlos Marx, «Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro» en K Marx-F Engels, *Opere*, Roma, Editori Riuniti, 1980, vol I, p. 81 Marx alude probablemente en este paso a Trendelenburg en un contexto aristotélico

(8) Olof Gigon, «Prolegomena to an edition of the *Eudemus*» en *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, cit., p 20. A pesar de la dificultad de la reconstrucción del *Eudemo*, el artículo de Gigon resulta magistral por el rico historicismo que lo inspira y la sólida filología en que se sustenta Para situar al *Eudemo* en el contexto general de los *fragmenta*, así como para la historia filológica de las diversas ediciones del texto griego (Rose, Walzer y Ross) y para el debate en torno a los criterios generales con vistas a un mejor aprovechamiento de la colección de fragmentos aristotélicos, resulta útil «The fragments of Aristotle's lost writings» de Paul Wilpert, ibid., pp 257-264 La mejor edición disponible de los «fragmentos» sigue siendo la de W D Ross, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford University Press, 1955 El único diálogo aristotélico hasta ahora recuperado con ejemplar fidelidad ha sido el *Protréptico* en Ingemar During, *Aristotle's Protrepticus An Attempt at Reconstruction*, Göteborg, Almquist and Wiksell, 1961 Por su parte, el profesor Gigon prepara desde hace años el volumen III de la clásica edición de la Academia de Berlín, que contendrá el nuevo y esperado texto de los *Aristotelis Fragmenta*.

(9) « redde harmoniai/nomen, ad organicos alto delatum Heliconi» *De Rerum Natura*, III, 131-132.

(10) «Prolegomena to an edition of the *Eudemus*», cit., p 33 Quien más contundentemente ha rechazado la interpretación de Jaeger ha sido During calificando de «fable convenue» el supuesto platonismo del *Eudemo* *Aristoteles*, cit., pp 554-558 La investigadora holandesa C J de Vogel sigue a During aunque en una línea más moderada y retrasando algo la cronología de las primeras obras aristotélicas Para ella, se caía con Jaeger en «too simplified and rigid a scheme of Aristotle's development» «The legend of Platonizing Aristotle» en *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, cit., p 256

(11) *La filosofia del primo Aristotele*, Padua, 1962, p 543

(12) «En él *[Eudemo]* sigue Aristóteles de cerca tanto la doctrina como la argumentación contenidas en el *Fedón* de Platón Frente a las doctrinas materialistas que reducían el alma a la armonía corporal, a la disposición armónica del cuerpo, Aristóteles defiende la sustancialidad e inmortalidad del alma, su preexistencia y transmigración, la teoría de la reminiscencia o *anámnêsis* y la existencia de un mundo de Ideas transcendentes Se trata, pues, de una obra producida en una época en que Aristóteles se hallaba *totalmente identificado* con las doctrinas platónicas » El juicio es de Tomás Calvo Martínez en su Introducción a Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1978, p 14 El subrayado es mío

(13) Texto griego en W D Ross, *Aristotelis De Anima*, Oxford University Press, 1956 y A.J Jannone-E Barbotin, *Aristote, De l'âme*, Paris, Les Belles Lettres, 1966 Principales traducciones alemanas, por Olof Gigon, Zurich, 1950 y Willy Theiler, Darmstadt, 1959, inglesas, por J A Smith, Oxford, 1931 y D W. Hamlyn, Oxford, 1968, italiana, por R. Laurenti, Nápoles-Florencia,

1970; francesa, por E Barbotin, y española, por Tomás Calvo Martínez en Aristóteles, *Acerca del alma,* cit. Entre los comentarios recientes destacan los de W D Ross, *Aristotle's De Anima,* Oxford University Press, 1961, P Siwek, *Aristotelis De anima libri tres,* Roma, 1965, y Giancarlo Movia, *Aristotele, L'anima,* Nápoles, Luigi Loffredo Editore, 1979 Puede encontrarse amplia bibliografía sobre la Psicología de Aristóteles en F Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote,* Lovaina, Publications universitaires, 1948, pp. 319-390 (primera edición holandesa en 1939, reedición francesa en París, Vrin, 1973), AA VV, *Articles on Aristotle Vol 4 Psychology and Aesthetics,* Londres, Duckworth, 1979, pp 179-187, y Giancarlo Movia, *Aristotele, L'anima,* cit., pp. 413-439

(14) *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie,* Lovaina, 1972

(15) Cfr., por ejemplo, el trabajo de Dirlmeier sobre la personalidad intelectual de Aristóteles en *Aristoteles in der neueren Forschung,* P Moraux ed., Darmstadt, 1968, p. 150 y ss.

(16) I. Düring, *Aristoteles,* cit., pp. 571-572.

(17) Véase este paso ilustrativo: «lo dejó entonces la respiración, *psykhé,* se extendió sobre los ojos una niebla / Pero después respiró aun, y el soplo del Bóreas / vivificaba la respiración. » *Iliada,* V, 696-698 No me es posible detenerme aquí en este punto. Para quien tenga interés en el tema sigue siendo instructivo el clásico *Psique La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* de Erwin Rohde, México D F , FCE, 1948. Una crítica de la concepción homérica del alma ofrecida por Rohde puede verse en Werner Jaeger, *The theology of the early greek philosophers,* Oxford University Press, 1967, pp 73-89 La interpretación de Jaeger exhibe el talento característico en él; no comparto, sin embargo, su idea de una conexión entre la teoría órfica del alma y el *noûs* aristotélico.

(18) *The philosophy of Aristotle,* Oxford University Press, 1970, p 47

(19) En adelante, los cito según las siglas acostumbradas, es decir, HA *(Historia Animalium),* PA *(De partibus animalium)* y GA *(De generatione animalium)* Sobre *Historia Animalium* puede verse un breve y sugestivo estudio escrito por un zoólogo francés Maurice Manquat, *Aristote naturaliste,* París, Vrin, 1932, de interés, el análisis de las fuentes de la zoologia aristotélica y, sobre todo, de los trabajos personales (cap. X, pp. 83-93) y del método empleado por el Estagirita en HA (cap XII, pp. 103-116) Como panorama de toda la biología aristotélica cfr , las introducciones a las distintas obras en D Lanza y M Vegetti, *Opere biologiche di Aristotele,* Turín, UTET, 1971 Una excelente síntesis de la Biología aristotélica, que sigo en buena medida, se encuentra en I Düring, *Aristoteles,* cit , pp 506-553 Un resumen útil puede verse también en Sir David Ross, *Aristotle,* Londres, Methuen, 1968, pp. 112-128, primera edición en 1923, traducción castellana de D F Pró, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1957.

(20) Desde una perspectiva que él llama «genética» de la materia, L Cencillo subraya también esta contraposición entre Aristóteles y los «cosmólogos». Así, mientras éstos «concebían el movimiento como inmanente y

connatural a la materia», aquél hace «de la *hylē* el principio *pasivo*— ya no el activo y *unico* en los cosmólogos» *Hyle*, cit., pp. 37-38. Los subrayados son de Cencillo. Sobre la teleología aristotélica cfr. Ramón Queraltó Moreno, *Naturaleza y finalidad en Aristóteles*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad, 1983.

(21) Cfr. Wolfgang Wieland, *Die aristotelische Physik*, Gotinga, Vandenhoek und Ruprecht, 1970, AA.VV., *Aristote et les problèmes de méthode*, Lovaina, 1961, y Giancarlo Movia, «El método del tratado» en *Aristotele, L'anima*, cit., pp. 81-106.

(22) Luis Cencillo, *Hyle*, cit., pp. 135-136.

(23) «Aristóteles nunca es consecuente en su terminología» I. Düring, *Aristoteles*, cit., p. 618.

(24) «Tithénai tà phainómena» en *Aristote et les problèmes de méthode*, cit., pp. 83-103.

(25) Para los términos castellanos relacionados con «alma» deben consultarse los artículos correspondientes de María Moliner, *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1981, 2 vols. En cuanto a la terminología grecolatina correspondiente, cfr. Werner Jaeger, *The theology of the early greek philosophers*, cit., pp. 78-81. La hermenéutica de Maimónides, verdadero rayo de luz del texto bíblico, se encuentra en su principal escrito filosófico *Guía de perplejos*, traducción y notas de David Gonzalo Maeso, Madrid, Editora Nacional, 1984, primera parte, pp. 55-195 (el término comentado corresponde al capítulo 40, pp. 126-127).

(26) «Body and soul in Aristotle» en AA.VV., *Articles on Aristotle. Vol. 4*, cit., pp. 44-45. Cfr. también el artículo de S. Mansion, «Soul and Life in the De Anima» en *Aristotle on Mind and the Senses*, G. E. R. Lloyd y G. E. L. Owen edts., Cambridge University Press, 1978, pp. 1-120.

(27) Para el desarrollo del concepto de *ousía* he seguido el libro Zeta de la *Metafísica* y más en concreto los pasos siguientes: 1028b 8-11, 1029a 28-33 y 1037a 29-30.

(28) Enrico Berti, *Aristotele. dalla dialettica alla filosofia prima*, Padua, 1977, p. 100.

(29) Así, para distinguir entre clases dirigentes y clases subalternas: «...y lo mismo que el alma debe considerarse parte del animal más que el cuerpo, también debe considerarse que partes tales como la clase guerrera, la que desempeña la administración de justicia y la deliberativa, ... pertenecen más a la ciudad que las ordenadas a la satisfacción de las necesidades», *Política*, 1291a 24-28, traducción de M. Araujo y J. Marías. También en la definición de esclavo como «posesión animada, *ktēma émpsykhon*», 1253b 32.

(30) Los pasos en que se desarrolla esta importante teoría aristotélica de las facultades del alma son: 411b 27-30, 413b 27-414a 1, 414a 29-b 1, 414b 28-33 y 415a 8-11 y 23-25.

(31) Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, cit., pp. 116-118 y 121-122.

(32) I. Düring, *Aristoteles*, p. 214. Con cierto detalle he estudiado la teo-

logía de Aristóteles en «Del dios aristotélico al dios judío. Reflexiones sobre los límites del aristotelismo en Maimónides», ponencia presentada al I Congreso Internacional sobre la vida y obra de Maimónides, Córdoba, 8-11 de septiembre de 1985 (en prensa).

(33) «... non est in detrimentum animae quod corpori uniatur, sed hoc est ad perfectionem suae naturae», *Quaestio disputata De anima*, art. 2; «hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis», *Summa Theologiae*, I, q. 76, art. 1; «non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona, sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona. Et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae», *Summa Theologiae*, I, q. 75, art. 4.

Sobre el concepto aristotélico de alma, además del artículo ya citado de R. Sorabji, cfr. Joseph Owens, «Aristotle's definition of soul» en *Philomates. Studies and essays in the humanities in memory of P. Merlan*, La Haya, 1971, pp. 125-145, y J. L. Ackrill, «Aristotle's definitions of psuchê» en *Articles on Aristotle. Vol. 4*, cit., pp. 65-75.

(34) Una crítica al concepto aristotélico de tacto y en concreto al criterio del contacto puede verse en Richard Sorabji, «Aristotle on demarcating the five senses» en *Articles on Aristotle. Vol. 4*, cit., pp. 85-92. Para una síntesis de las aporías, así como un panorama de las recientes interpretaciones, cfr. Giancarlo Movia, o. cit., pp. 328-331.

(35) *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Eudeba, 1968, pp. 223-224. De interés su análisis sobre el *koinè ásthêsis* aristotélico, pp. 213-231, que él ve, siguiendo a Bréhier, desde la perspectiva de la autoconsciencia, como precedente lejano del *cogito* de Descartes.

(36) «Sensation and consciousness in Aristotle's psychology» en *Articles on Aristotle. Vol 4*, cit., p. 23. Este artículo de Kahn es un valiosísimo estudio de la percepción sensible en Aristóteles. Sobre el *sentido general*, cfr. Manuel Ubeda Purkiss, «El sensus communis en la psicología aristotélica» en *Salmanticensis*, 1956, 3, pp. 30-67; D. W. Hamlyn, «Koine Aisthesis» en *The Monist*, 1968, 52, pp. 195-209; y L. A. Kosman, «Perceiving that we perceive» en *Philosophical Review*, 1975, 84, pp. 499-519. José M.ª Benavente Barreda considera que «de hecho el 'sentido comun' tiene funciones claramente intelectuales, y puede ser interpretado, sin grandes violencias, como una *función del nous*». «El problema del concepto abstracto en Aristóteles» en *Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad de Madrid, 1968, p. 59. Yo creo, sin embargo, que una interpretación semejante empobrecería el concepto aristotélico de *ásthêsis*, alterando grave e innecesariamente el texto. Aristóteles expone su teoría del *koinè ásthêsis* en los capítulos 1 y 2 del libro III y especialmente en 425a 14-b 17 y 426b 12-24.

(37) *De motu cordis* en Tommaso d'Aquino, *L'uomo e l'universo. Opuscoli filosofici*, traducción de A. Tognolo, Milán, Rusconi, 1982, p. 174.

(38) *Vida Nueva*, II, en *Obras completas de Dante Alighieri*, Madrid, BAC, 1980, 4.ª ed., p. 537.

(39) Giancarlo Movia, o. cit., p. 407

(40) Como estudio general sobre la percepción sensible en Aristóteles sigue constituyendo un obligado punto de referencia J I Beare, *Greek theories of elementary cognition from Alcmaeon to Aristotle*, Oxford, 1906 Véase también de Ortega «El sensualismo en el modo de pensar aristotélico» en José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, vol VIII

(41) Una síntesis de las principales interpretaciones del *noûs* aristotélico se encuentra en O Hamelin, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, Vrin, 1953 Similar objetivo en H Kurfess, *Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom sogenanten nous poiêtikós und pathêtikós* , Tubinga, 1911 Para las interpretaciones medievales, cfr M Grabmann, *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom noûs poiêtikós*, Munich, 1936

(42) Diego Lanza, *Il pensiero di Anassagora*, Milán, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere,1965, p 274. Además de asumir la idea de síntesis de culturas como característica de Anaxágoras, ya apuntada por C. Diano, Lanza considera *insignificante* «la definición típicamente alemana de *Geist*» como sinónimo de *nous*, ibid , p 264 Desde otra perspectiva, véase también Kurt von Fritz, «Der Nous des Anaxagoras» en *Archiv fur Begriffsgeschichte*, 1964, 9, pp. 87-102

(43) Cfr W K C Guthrie, *A History of Greek Philosophy. Volume VI Aristotle An Encounter*, Cambridge University Press, 1981, pp 192-194 (En adelante citado *Aristotle*)

(44) Puede verse un buen resumen de la crítica aristotélica a Platón en Tomás Calvo, o cit., p. 148

(45) Olof Gigon, *La teoria e i suoi problemi in Platone e Aristotele*, Nápoles, Bibliopolis, 1986, pp 104-106, 112-115 y 122

(46) Carlos Marx, «Cuaderno berlinés I» en K Marx-F Engels, *Opere*, cit , vol I, p 571.

(47) «Desgraciadamente, su descripción de la naturaleza y actividad de la inteligencia es breve hasta el punto de la oscuridad» escribe P Merlan en *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, cit., p 42 Más pesimista aun es H Cassirer en su obra *Aristoteles' Schrift «Von der Seele» und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie*, Tubinga, 1932, p 180 (hay reedición en Darmstadt, 1968)

(48) Cfr el estudio de F Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom noûs poiêtikós*, Mainz, 1867 (reeditado en Darmstadt, 1967). Hay traducción inglesa de R George, Berkeley, 1975 El aristotelismo renovado de Brentano dejó su huella en dos de sus discípulos excepcionalmente bien dotados, Husserl y Heidegger

(49) W K.C. Guthrie, *Aristotle*, cit., p 322

(50) Tomás Calvo, o cit., pp 234-235 « y sin él nada intelige», traduce Calvo satisfaciendo así su expreso deseo de mantener la oscuridad del texto

(51) P Merlan, o cit, p 122 Sigo también su interpretación de Estratón, pp 111-112 Para los fragmentos de este peripatético puede consultarse H B Gottschalk, «Strato of Lampsacus Some Texts» en *Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society,* 1965, VI, p 95 y ss

(52) «Si el entendimiento agente es una sustancia separada, es evidente que está sobre la naturaleza del hombre Mas la operación que el hombre ejerce en virtud de una sustancia sobrenatural es operación sobrenatural, como hacer milagros, profetizar y otras cosas semejantes que hacen los hombres por dispensación divina Luego como el hombre no puede entender, *intelligere,* si no es por la virtud del entendimiento agente, si éste fuera una sustancia separada seguiríase que el entender no sería operación natural del hombre Y así, el hombre no podría definirse como ser inteligente o racional, *intellectivus aut rationalis» Suma contra los Gentiles,* libro II, capítulo 76, edición dirigida por Laureano Robles Carcedo O P y Adolfo Robles Sierra O P, Madrid, BAC, 1967, vol I, p 639 Tomás de Aquino volvió a interpretar por segunda vez la noética de Aristóteles en su obra titulada *In libros De anima lectura et expositio* (escrita en los años 1268-1269) En la *Quaestio disputata De anima* (1269) abordó por tercera vez el tema en una revisión final del mismo Por otra parte, para un resumen general de las posiciones de los principales escolásticos del siglo XIII en torno al problema del intelecto puede consultarse con provecho *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy,* cit, pp 595-622

(53) Francisco Suárez, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima,* edición crítica por Salvador Castellote, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1978, tomo 1, Madrid, Editorial Labor, 1981, tomo 2 Es digna de elogio la versión castellana del tomo 2, obra de Carlos y Luis Baciero

(54) Sobre Teofrasto, cfr E Barbotin, *La théorie aristotelicienne de l'intellect d'après Théophraste,* Lovaina, Editions Nauwelaerst 1954 Sobre Estratón de Lámpsaco, cfr F Wehrli, *Die Schule des Aristoteles,* Basilea, 1950, vol V Sobre Alejandro de Afrodisia, cfr P Moraux, *Alexandre d'Aphrodise exégète de la noétique d'Aristote,* Lieja-Paris, 1942 Sobre Temistio, Thémistius, *Commentaire sur le Traité de l'Ame d'Aristote,* edición crítica y estudio introductorio de G Verbeke Lovaina, Publications Universitaires de Louvain, 1957 Sobre Simplicio, José Montoya Sáenz, «Interpretación por Simplicio de la teoría aristotélica del *nous»* en *Anales del Seminario de Metafísica,* cit, pp 75-95 Sobre Juan Filopón, Jean Philopon, *Commentaire sur le De Anima d'Aristote,* introducción de G Verbeke basada en la tesis doctoral de C M K Macleod, Lovaina, Publications Universitaires de Louvain, 1966 (a destacar que el principal manuscrito de la traducción latina de G de Moerbeke, utilizado en esta edición, procede de la Biblioteca de la Catedral de Toledo) Sobre Averroes, Miguel Cruz Hernández, *Abû-l-Walîd Ibn Rušd Vida Obra Pensamiento, Influencia,* Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1986, pp 185-198 y Salvador Gómez Nogales, «En torno a la unidad del entendimiento en Averroes» en AA VV, *Multiple Averroès,*

París, Les Belles Lettres, 1978, pp. 251-256. Sobre Tomás de Aquino, Sofía Vanni Rovighi, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Milán, Vita e Pensiero, 1982, 2.ª ed. y Salvador Gómez Nogales, «Saint Thomas, Averroès et l'averroïsme» en *Mediaevalia Lovaniensia*, series I, studia V, 1976, pp. 161-177.

(55) Sir David Ross, *Aristotle*, cit., p. 153.

(56) No comprendo cómo Cencillo (*Hyle*, cit., p. 100) afirma tajantemente que la única aclaración sobre el problema de la inmortalidad que puede encontrarse en el *corpus aristotelicum* es el paso antes citado del libro Lambda.

(57) Agustín Rodríguez Sánchez, «Los elementos del proceso del conocimiento en el De Anima» en *Anales del Seminario de Metafísica*, cit., p. 47, y Sir David Ross, *Aristotle*, cit., p. 151. Como con frecuencia las palabras pierden su semántica original, me parece muy oportuna la observación del profesor M. Cruz Hernández, o. cit., p. 195, a propósito de la polémica medieval sobre la unidad del intelecto. «Que el intelecto sea *uno* sólo quiere decir que la mente de todos los hombres tiene que funcionar del mismo modo, que las estructuras psicológicas son comunes.»

(58) A. Mansion, «L'inmortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote» en *Revue philosophique de Louvain*, 1953, vol 51, pp. 444-472. Para la interpretación de Filopón, cfr. Jean Philopon, *Commentaire sur le De Anima d'Aristote*, cit., pp. LXVI-LXVII.

(59) Jonathan Barnes, «Aristotle's Concept of Mind» en *Articles on Aristotle. Vol. 4*, cit., p. 41.

(60) Una valoración diferente puede verse en Antonio Robles Ortega, *Hacia la configuración de un campo gnoseológico en el discurso aristotélico sobre el alma*, Departamento de Metafísica, Universidad Complutense de Madrid, 1982 (tesis doctoral reproducida a multicopia). Este estudio, inspirado según su autor en el método «arqueológico» de Michel Foucault, ofrece cierto interés en algunos aspectos, v.g. en el análisis de las interpretaciones del *noûs*. Sin embargo, el olvido tanto de la perspectiva naturalista de *Sobre el alma* como de la evolución intelectual de Aristóteles y la poca atención dedicada al contexto filosófico griego en el que surge la Psicología aristotélica, empobrecen notablemente la investigación. Asimismo, convertir a Aristóteles en enemigo implacable de la religiosidad popular y adepto de la religión astral platónica, e incluso en defensor del imperialismo de Alejandro Magno (p. 3), me parece poco fundado. Finalmente, la aceptación por A. Robles de las tesis de Jaeger sobre este tratado (y en particular «de la ruptura diacrónica en la composición de los tres libros del *De anima*», pp. 209-210), muestra una excesiva confianza hermenéutica en detrimento de una mayor cautela crítica.

(61) Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, traducción castellana de Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1974, p. 17. Cfr. también Sir David Ross, «The Development of Aristotle's Thought» en *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, cit., p. 11, Olof Gigon, *La teoria e i suoi problemi in Platone e Aristotele*, cit., p. 122, e Ingemar Düring, *Aristoteles*, cit., p. 52.

(62) Averroes cita la *Física*, par. 1, *De Coelo*, par. 2; *De Generatione et*

Corruptione, parr 3, 20 y 25, *Meteorológicos*, parr 4 y 54, *Sobre los animales*, par 5, y *La generación del animal*, par 27 (Los numeros del texto de Averroes indican la numeración de los parágrafos en la presente traducción de Salvador Gómez Nogales Cito con la abreviatura par. —parágrafo— seguida del número.)

(63) *La Medicina de Averroes Comentarios a Galeno*, traducción de M.ª Concepción Vázquez de Benito, Colegio Universitario de Zamora, 1987, p 229

INTRODUCCION

Podría haber hecho una larga introducción a esta primera traducción al castellano del *Compendio* con el que Averroes comentó el *Libro sobre el Alma* (Περὶ ψυχῆς) de Aristóteles. Me bastaría con resumir la extensa introducción que Fouad El Ehwānī antepuso a lo que él presentaba en su tiempo como la edición crítica del texto árabe (1), o agrupando cuanto he publicado sobre la psicología de Ibn Rušd (Averroes) (2), o sintetizando cuanto hay de novedoso en este libro, que considero como uno de los más trascendentales para conocer a fondo el pensamiento de Averroes Lo primero puede consultarse en la misma edición del doctor egipcio Lo segundo lo consideraría como una repetición inútil de lo ya publicado. Más ventajoso me parece la idea que algunos amigos han lanzado de recoger en uno o dos volúmenes los artículos que yacen dispersos en diversas revistas, algunas de ellas extranjeras, y otras muy difíciles de localizar, sobre Averroes y la filosofía árabe Puede que algún día nos animemos a ello. Y lo tercero se ha hecho ya en parte en las 33 páginas que precedieron a la edición crítica del texto árabe que publiqué el año 1985 (3) Al fin y al cabo estos dos volúmenes forman una unidad inseparable y se explican el uno al otro. Por lo demás, las novedades que presenta esta obra de Averroes las hemos hecho notar en las numerosas notas que acompañan a pie de página a esta traducción En ellas podrá encontrar el lector cuanto es necesario tanto para comprender los pasajes más difíciles como para darse cuenta del verdadero pensamiento de Averroes, desfigurado muchas veces por los escolásticos medievales, incluido Santo Tomás y otros jefes de escuela

Lo único que me interesa subrayar aquí es algo que ya ha-

bía desmentido el doctor Fouād El Ehwābī en la introducción antes citada. A pesar de que Brockelmann y otros que le siguieron después (4) anunciaron una traducción española de esta obra hecha por el Padre Nemesio Morata, esa versión no se realizó nunca, y en la introducción a mi edición crítica (5) descubrí el secreto de lo que pudo justificar esa falsa noticia tan difundida, secreto al cual no pudo tener acceso Fouād El Ehwānī. Esta observación es importante para hacer constar que ésta es la primera traducción que se hace de esta obra al castellano.

Soy consciente de la importancia que estas traducciones pueden adquirir en el futuro. Averroes es uno de esos autores que nunca han perdido su actualidad a través de los siglos. Despertó un gran interés en la edad media, que se plasmó en un movimiento que lleva su nombre: el averroísmo latino (6). Hoy también podemos decir que Averroes está de moda en nuestros días. Un equipo internacional está trabajando en la edición crítica de sus obras, tanto en su lengua original árabe como en las traducciones medievales latina y hebrea. La idea partió de la *Mediaeval Academy of America*, y está siendo patrocinada por la *Union Académique Internationale*. Pero paralelamente a la edición crítica concibieron la idea de ir publicando la traducción inglesa de cada volumen, con el fin de poder ofrecer a los estudiosos de la filosofía árabe el Averroes inglés. Y de hecho han ido apareciendo varios volúmenes con versiones inglesas de las obras de Averroes. Ninguna sobre el Alma, de suerte que ésta es la primera traducción que se hace a una lengua europea.

Cuando conseguí del doctor Wolfson, fundador del Proyecto, que España colaborase en la edición crítica del texto árabe, y cuando más tarde la UAI confirió a España la dirección de la Serie Arabe, propuse al Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en calidad de presidente del Proyecto español, la aprobación del Averroes Hispánico, pidiendo a cada uno de los colaboradores del Proyecto que fuesen elaborando la versión hispana de cada uno de los volúmenes que apareciesen. Aunque esta cláusula no podía entrar en el proyecto patrocinado por la UAI, que sólo comprendía las ediciones críticas, de hecho los tres editores españoles que han publicado

la edición crítica en el Proyecto del Consejo han preparado la traducción castellana, versiones que todas ellas están próximas a aparecer. Me refiero a la traducción española del *Compendio de la Física* preparada por J. Puig, a la de los *Comentarios a Galeno* elaborada por M. C. Vázquez de Benito, que ya ha visto la luz pública. Y finalmente, la que ahora presentamos.

Al dar este paso, creemos que se está haciendo algo transcendental para la enseñanza universitaria de la filosofía árabe. Hasta ahora, a pesar de que se concedía que la filosofía medieval no se podía comprender sin la filosofía árabe, al no haber profesores especializados en dicha filosofía, ésta no se transmitía a los alumnos, quienes, como es natural, se quedaban sin comprender el fondo de la filosofía medieval. Hoy van apareciendo acá y allá especialistas en la filosofía árabe, pero nos vemos condenados a impartir la enseñanza con el método antipedagógico de clases magistrales por la falta de textos en lenguas asequibles, en las que los alumnos puedan estudiar directamente las obras de los autores árabes. La idea va cundiendo, y son varias las casas editoriales interesadas en la publicación del *Corpus Hispanicum* de los filósofos árabes, con los que se pueda llenar esa laguna. Sirva, pues, esta traducción para poner en manos de los alumnos de UNED y, en general, de la Universidad española una obra en la que poder conocer directamente el pensamiento del más grande filósofo hispano-musulmán

Durante toda mi vida he tratado de estudiar a fondo el pensamiento de Averroes, llegando a conclusiones que exigían una nueva interpretación de Averroes, distinta de la que hicieron de él los europeos medievales que no manejaron nunca el original árabe, sino únicamente las traducciones latinas, en muchos puntos imperfectas, o las interpretaciones de los averroístas occidentales, quienes estaban interesados en aprovechar las ideas de Averroes dándoles el giro que necesitaban para sus lucubraciones teológicas. Puedo asegurar que casi todos los puntos cuya rectificación creíamos necesaria se tratan en esta obra que ahora traducimos, tal como se podrá ir viendo en las notas que acompañan a la traducción.

Consideramos, además, esta traducción como un comple-

mento de la edición crítica del texto árabe, pues hemos procurado incluir en las notas todas aquellas erratas que inevitablemente se escapan en toda edición crítica Y, al mismo tiempo, hemos escogido del aparato crítico aquellas variantes de otros manuscritos que ofrecen una lectura más correcta o más coherente con el sentido del contexto.

Hay otra novedad en la traducción que esperamos beneficiará no poco la inteligencia del texto. Es verdad que una traducción latina no puede servir nunca para la confección de una edición crítica, ya que el vocabulario latino nunca podrá darnos la palabra árabe correcta, pues podría corresponderle cualquier otro sinónimo. Pero, en este caso, la colación con una traducción latina medieval puede acarrearnos una doble ventaja. En primer lugar, en caso de duda, corroborar la lectura que escogemos, si se ve confirmada con la traducción latina. Pero es que además esas variantes en no pocos casos pueden darnos una idea de la incorrección del texto que manejaron los escolásticos medievales, y que fueron la causa de no pocos de los errores que difundieron los averroístas latinos. Por eso hemos creído conveniente consignar en las notas las variantes de la traducción latina que se conserva en Firenze

Pronto va a aparecer un trabajo mío, dando cuenta de todas las novedades que aporta esta obra de Averroes, y que hacen que deba considerársela como una de las más importantes para hacerse cargo de su pensamiento, y que sirven además para desterrar la idea de que los compendios no hacen más que repetir la problemática de Averroes. Estos compendios, mientras en algún caso no se demuestre lo contrario, son un compendio de la problemática de Aristóteles, pero repensada por Averroes, y muy bien deben ser considerados como un reflejo fiel de lo que piensa el filósofo cordobés. El repetir aquí esas novedades alargaría demasiado esta introducción, y por otra parte, puede encontrarlo el lector en las notas del libro.

Otro punto en el que vale la pena fijarse es en las citas de otras obras. Primero porque se establece una clara diferencia entre la psicología y otros tratados de la física aristotélica. En

la clasificación general de las ciencias, los comentaristas de Aristóteles, incluidos los árabes, incluyen a la ciencia sobre el alma en la física. Averroes sigue un poco en esa línea, pero diferenciándose netamente de los demás, apuntando ya a un tratado independiente. En la psicología es verdad que trata aspectos físicos y psicológicos. Pero en los físicos se detiene únicamente en aquellos aspectos que dicen relación con los problemas psicológicos. El detenerse algo más en la vertiente física lo relega siempre a los tratados más físicos, entre los que cita sobre todo al *Tratado sobre el Sensible y el Sentido,* algo menos la *Física,* y bastante los *Tratados sobre los Animales.* Esto último tiene su importancia para decidir cuántos de los tratados aristotélicos sobre los animales fueron conocidos por los filósofos árabes tanto orientales como andalusíes. Las citas pueden servir además para la cronología. Aunque en esta obra puede uno desorientarse al ver que unas veces alude al *Tratado sobre el Sentido y el Sensible* como si fuese una obra anterior, y otras como algo de lo que va a tratar en el futuro. Esto podría sugerir una doble explicación: o que se trata de algún otro comentario medio o grande, o más plausiblemente en este caso, porque en el *Libro sobre el Alma* intervienen dos redacciones, una reflejada en el manuscrito de El Cairo, más primitiva, y otra la del manuscrito de Madrid, redactada posteriormente para separarse del error en que había incurrido siguiendo a Avempace.

Como orientación para el lector de esta obra de Averroes, podemos decir que en ella hay dos partes bien diferenciadas En la primera se tratan los problemas físicos del alma, es decir, aquéllos en los que el alma es considerada como forma del cuerpo. Y la segunda parte versa sobre los problemas estrictamente psicológicos, es decir, aquéllos en los que el alma aparece como una entidad separada o independiente del cuerpo. Todos los problemas físicos se podrían centrar en el hilemorfismo y en la abstracción. En contra de lo que algunos creen, el primero que plantea el problema de la unidad de la forma sustancial en el alma no fue Santo Tomás de Aquino, sino Averroes. El alma humana es una forma única con diversidad de funciones. Otro de los problemas derivados del hilemorfismo es la individuación de los seres por la materia, una

individuación que es designativa, pero que deja la puerta abierta a la individuación de los seres inmateriales.

Entre los diversos miembros del cuerpo la primacía la tiene el corazón. Pero al lado de él y jugando un papel importantísimo de moderación y equilibrio está el cerebro con su sistema nervioso. Averroes considera todo esto como un gran descubrimiento, y su tratamiento le lleva a una gran digresión, que le obliga a pedir disculpa por haber tratado con tanta extensión un problema que parece puramente físico en una obra que pretende ser principalmente psicológica. Y es que el aspecto psico-físico del sistema nervioso que hace pensar en las técnicas modernas de control mental no desdice nada de un tratado preferentemente psicológico. Habría todavía otros aspectos puramente físicos que se tratan en esta obra, pero que no vale la pena detenerse en ellos.

En cuanto a la enumeración de los tratados puramente psicológicos, todos ellos los centra en algo que le parece fundamental Todo lo cifra en el descubrimiento de un principio, en este caso el alma humana, que posea una actividad para la que no se necesite la intervención del cuerpo, es decir, de una actividad independiente de la materia. Como propedéutico se plantea el problema de la doble verdad, que no implica la existencia de dos verdades, sino de una sola verdad con un doble método de conseguirla, uno el vulgar y el otro el de los hombres científicos o filósofos

Todo los demás problemas giran alrededor del entendimiento. En él es donde encuentra Averroes una actividad independiente de la materia. Para ello hace falta ver cómo evita Averrores que el entendimiento humano al pasar del no conocer al conocer no exija una composición de potencia y acto, lo que le constituiría en un compuesto de materia y forma y, por lo tanto, corruptible. Contra esta composición material Averroes defiende a capa y espada la unidad o simplicidad del alma humana, que en Averroes tiene un doble sentido: el de que el objeto inteligible es único en todos los hombres que llegan a la perfección del conocimiento, y el de que el entendimiento en cada hombre es una entidad simple Esto, como se ve, no tiene nada que ver con la unidad del entendimiento hu-

mano para toda la especie, como creyeron los escolásticos medievales.

Quiero terminar este breve recuento de las novedades más importantes que aporta Averroes en los aspectos psicológicos de la obra que presentamos con algo que me parece lo más novedoso entre los comentaristas de Aristóteles, incluidos los filósofos árabes orientales. Para explicar en el entendimiento el paso de no entender a entender en la línea del paso de la potencia al acto, los comentaristas solían concebir como algo necesario la intervención de un entendimiento extrínseco al hombre que estuviese siempre en acto y que moviese el entendimiento humano a actualizarse en su intelección. Con lo cual o convertían al entendimiento en una facultad meramente pasiva, o exigían que el origen de la actividad intelectual partiese siempre de un principio extrínseco que denominaban Entendimiento Agente, y que actuaba en conjunción con el principio activo del entendimiento humano. Averroes creo que es el primer comentarista que elimina al Entendimiento Agente extrínseco al hombre, y pone como único entendimiento agente al principio activo intrínseco al hombre. Esto se me reveló como un gran descubrimiento, pues siempre se había dicho que santo Tomás había sido el primero en concebir un entendimiento agente intrínseco al hombre. Hoy, después de estudiar a fondo a los filósofos árabes orientales, tengo que reconocer que el admitir un Entendimiento Agente intrínseco al hombre es una constante de los filósofos árabes orientales mucho antes que lo hiciera Averroes. Lo he descubierto en al-Fārābī, y luego en Avicena. Pero lo que sí es original de Averroes es la eliminación del Entendimiento Agente extrínseco al hombre. Y me parece que esta eliminación formaba parte como elemento esencial de la crítica que hacía Averroes tanto de al-Fārābī como de Avicena por haber contaminado a Aristóteles con elementos neoplatónicos. Tanto más cuanto que esa confusión tenía su origen en una concepción mística que necesitaba intuir primero la idea en el Entendimiento Agente y verla después reproducida por el Entendimiento Agente intrínseco al hombre en el alma humana. Averroes creía que esta intuición mística adolecía de una falta de

argumentación apodíctica que se basase en una auténtica prueba filosófica.

Lo que no vio Averroes es que para evitar el paso de la potencia al acto en el entender tenía que recurrir a algo que no estaba tan lejos de una intuición mística. Lo que pasa es que el proceso que siguió Averroes era consecuente con una auténtica experimentación, que fue siempre el principio fundamental de toda su teoría del conocimiento y en lo que él creía que consistía el aristotelismo puro. Los inteligibles puros los leía Averroes dentro del alma humana que estaba hecha a imagen de todas las cosas, incluso del mismo Dios. Todo estaba en acto en esa imagen que de las cosas era el alma humana. Y en ese caso, conocer mi alma era conocer todas las cosas, no adquiriéndolas, sino porque las tiene en imagen a manera de microcosmos tal como están fuera y de una manera objetiva. Pero esto en última instancia era volver a las esencias místicas más puras, hasta el punto de que Averroes utiliza la fórmula del misticismo más puro: «conoce tu esencia y conocerás a tu Creador». Quizá Averroes pueda disentir del método sufí, porque es totalmente inverso. No ve en Dios todas las cosas partiendo del mismo Dios experimentado en el éxtasis místico, sino que profundizando en su propia alma se enfrasca en una experimentación analógica en el mismo Dios. Y en la contemplación de los inteligibles, incluido el Inteligible supremo, consiste la felicidad del hombre tal como Averroes la describe en la obra que ahora traducimos.

Finalmente, para comprender las siglas que utilizamos en las notas para la selección de las variantes de los distintos manuscritos, reproducimos a continuación las letras que los representan, tal como se describen en la introducción española de la edición crítica:

q: ms. de El Cairo: n.º 1): edición crítica (E.D.), p. 18.
m: ms. de Madrid: n.º 3): E.C., p. 19
ṭ: ms. de Teherán: n.º 4): E.C., p. 20.
I: ms. de Irlanda: n.º 5): E.C., p. 20.
ḥ: ms. de Hyderabād: n.º 6): E.C., p. 20.

Salvador Gómez Nogales

NOTAS

(1) IBN RUŠD (AVERROES) «Talĵiṣ Kitâb al-Nafs (Paraphrase du *De anima*), suivi de quatre textes 1 L'Union avec l'Intellect d'Avempace 2 L'Union avec l'Intellect Agent du fils d'Ibn Rušd 3. Le *De Anima* d'Ishâq ibn Hunayn 4 L'Intellect d'al-Kindî». Etablis et commentés par Ahmed Fouad El Ahwani, Le Caire, 1950.

(2) Transcribo a continuación cuanto he publicado referente a Averroes *Horizonte de la Metafísica Aristotélica*, Madrid, 1957 «La inmortalidad del Alma a la luz de la noética de Averroes», *Pensamiento*, 15 (1959) 155-176. «El destino del hombre a la luz de la noética de Averroes», en *L'Homme et son destin*, Actes du I Congrès Int de Philos Médiévale, Louvain-París, 1960, págs. 258-304. «Problemas metafísicos en la España Musulmana contemporánea de Averroes», en: *Miscellanea Mediaevalia*, Berlín, 1963, págs 408-413 «Teoría de la causalidad en el *Tahâfut* de Averroes», en: *Actas del I Congreso de Estudios Arabes e Islámicos*, Madrid, 1964, págs. 115-128. «Unidad del alma humana en la filosofía musulmana, especialmente en Ibn 'Arabî», *Pensamiento*, 21 (1965), 423-444. «Filosofía musulmana y Humanismo integral de Santo Tomás», en *Miscelánea Comillas*, 47-48 (1967), 229-266 «Problemas alrededor del *Compendio sobre el Alma* de Averroes», *Al-Andalus*, 32 (1967), 1-36. «Universalité et particularité de l'âme humaine dans la philosophie musulmanne et spécialement chez Ibnn 'Arabî», en: *Miscellanea Mediaevalia: Der Universalismus und Particularismus im Mittelalter*, Berlín, 1968, págs 73-96. «Problèmes Métaphysiques du *Tahâfut al-Tahâfut* d'Averroes», en *Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien, 2-9 September, 1968. III. Logik, Erkenntnis-und Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie, Ontologie und Metaphysik»*, Viena, 1969, págs 539-553 «Las artes liberales y la filosofía hispano-musulmana», en: *Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Âge Actes du IV Congrès Intern de Philos Méd*, Montréal-París, 1969, págs 493-508. *La filosofía musulmana y su influjo determinante en el pensamiento medieval de Occidente. Estado actual de la polémica*, Madrid, 1969, 40 págs (Traducido al árabe) «Ultimas investigaciones sobre el *Tahâfut* de Averroes», en: *Actas del IV Congreso de Estudios Arabes e Islámicos, Coimbra-Lisboa, 1-8 de septiembre de 1968*, Leiden, 1971, 311-324 *Ideological Influence of Spain on the Muslim Culture*, Peshawar University Review (Pakistan), 1 (1973), 22-35 «Audacia de Santo Tomás en la asimilación del pensamiento heterodoxo de su época», *Revista Portuguesa de Filosofía*, 30 (1974), 185-204 «Filosofía musulmana española», en *Repertorio de Historia de las Cien-*

cias Eclesiásticas en España, 4 Siglos I-XVI, 1972, págs 123-148 «Santo Tomás y los árabes Bibliografía», *Miscelánea Comillas*, 33 (1975), 205-250. «La categoria de la relación en la antropología de Averroes», en *Images of Man in ancient and mediaeval Thought*, Leuven University Press, Lovaina, 1976, págs 287 310 «St. Thomas, Averroès et l'Averroisme», en *Aquinas and Problems of his time*, Mediaevalia Lovaniensia (ML), Series I, Studia V (1976) 161-177 «Ta'ṯīrāt Ibn Rušd fī Ūrūbā wa-taṣḥīḥ al-tafsīrāt al-ḫāṭi'a 'anhu», Al-Aṣāla (Argel) 36-37 (1976) 24-40, Ib «Muḥādarāt wa-munaqašāt al-multaqā al- āsir li-l-fikri-l-islāmī, págs 83-101 y 214. «Averroes», en Enciclopedia Luso-Brasileira «Verbo» «Los árabes en la vida y en la doctrina de Santo Tomás», en *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero I Le fonti del pensiero di S Tommaso C) Le fonti arabe Atti del Congresso Intern. (Roma-Napoli, 17/24 aprile 1974)*, Napoles, 1975, págs 334-340 «Sabiduria oriental y filosofía árabe», *Rev del Inst Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 19 (1976-78), págs 45-70 «Ibn Rušd wa-l-mawsū' al-falsafiyya al-'arabiyya fī-l-šarq al-islāmī», en *A' māl al-nadwa Ibn Rušd wa-madrasatihi fī-l-garbi-l-islāmī bi-munāsabati murûr tamāniya qurûn 'alā wafāt Ibn Rušd* (521-23. 4. 1978), Rabat, 1979, 328-334. «La proyección histórica de la Metafísica de Aristóteles, especialmente en el mundo árabe», *Pensamiento*, 35 (1979), 347-378. «En torno a la unidad del entendimiento en Averroes», en Multiple Averroès *Actes du Colloque Intern. organisé à l'occasion du 850 º anniversaire de la naissance d'Averroes* (Paris 20-23 9 1976), París, 1978, págs 251-256 «Oeuvres d'Averroès en Arabe et traductions latines», ib 251 388. «Encuentro de culturas en Averroes», en *Actas del V Congreso Int de Filos Medieval* Madrid, 1979, págs 165-206 «Averroes y la enciclopedia filosófica musulmana del mundo árabe oriental Etudes Philosophiques et littéraires», *Rev de la Societé de Philosophie du Maroc*, NS 3 (1978), 129-139 «Valores positivos más relevantes de la filosofía en el pensamiento arábigo-andaluz», *Revista del Inst Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 12 (1983-84), 107-126

(3) IBN RUŠD (AVERROES) «Talḫīṣ Kitāb al-Nafs (Epítome *De Anima*) » De la Colección *Corpus Philosophorum Medii Aevi, Academiarum Consociatarum Auspiciis editum Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem. A Series Arabica*. Editioni curandae praesident Albertus Zimmermann et Salvator Gómez Nogales *Averrois Opera A XXXI* Edidit Salvator GOMEZ NOGALES Madrid, 1985, 33 (español) 10-218 (árabe) págs

(4) Véase mi artículo «En torno a la unidad del entendimiento en Averroes», en. *Multiple Averroès*, París, 1978, págs 8 y 9 de la Separata

(5) Cfr. Edición Crítica antes citada, pág. 16.

(6) Cruz Hernández acaba de publicar una obra fundamental sobre Averroes *Abū-l-Walīd Ibn Rušd (Averroes) Vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba, 1986 En ella ha dedicado páginas muy valiosas en las que se puede seguir la suerte del averroismo págs. 249-306, seguidas de una amplia bibliografía: págs. 407-415

AVERROES

COMENTARIO AL LIBRO SOBRE EL ALMA DE ARISTOTELES



CAPITULO I

Introducción



En el nombre de Dios Clemente y Misericordioso.

Que Dios bendiga a Muḥammad y a su familia, y que le salve con su protección (1).

1.—Dijo el jurisconsulto, el juez, Abû-l-Walīd Ibn Rušd (que Dios le tenga en su gloria) (2): la finalidad de este tratado es el fijar, entre las proposiciones de los comentaristas sobre la ciencia del alma, aquellas que nos parezcan estar más de acuerdo con lo que se declaró en la ciencia de la Física (3), y lo que sea más conveniente con la intención de Aristóteles. Pero antes de eso comencemos por lo que en aquella ciencia se declaró que había llegado a ser el fundamento establecido para la comprensión de la sustancia del alma. Decimos, pues, que ya se declaró en el libro primero de la Física (4) que todos los cuerpos generables y corruptibles están compuestos de materia y forma, y que ninguna de las dos es cuerpo, si bien el cuerpo consta de la unión de ambas. También se declaró allí que la materia primera de estos cuerpos no estaba esencialmente informada, ni existía en acto. Y que la existencia que le es propia consiste solamente en estar en potencia para la recepción de las formas, no en cuanto que la potencia sea su esencia (5), sino en cuanto que esa potencia es una propiedad de su esencia y una sombra que le acompaña, y que de todo lo demás que se predica de ella con respecto a los cuerpos existentes en acto lo único que le corresponde es estar en potencia hacia algo, ya que esto se predica de los cuerpos únicamente desde el punto de vista de la materia, pues es imposible que se dé la potencia bajo el punto de vista de ser un existente esencialmente en acto. Principalmente porque la potencia y el acto son contrapuestos. También se declaró allí que es imposible que esta potencia primera esté

despojada de la forma en los cuerpos. Puesto que si estuviese despojada de ella tendríamos entonces que lo que no existe en acto, existiría en acto.

2.—Juntamente con esto se declaró en el libro *Sobre el Cielo y el Mundo* (6) que los cuerpos, cuyas formas se dan en la materia primera como primeros existentes, y en los que es imposible que la materia esté despojada de esas formas (7), son los cuatro cuerpos simples: el fuego, el agua, el aire y la tierra.

3.—También se declaró en el libro *Sobre la Generación y la Corrupción* (8) acerca del asunto de estos cuerpos simples, que ellos son los elementos (9) de los demás cuerpos de partes homogéneas, y que la generación de estos cuerpos proveniente de esos elementos se da solamente mediante (10) la combinación y la mezcla, y que el agente último de esta combinación y mezcla según normas y giros determinados son los cuerpos celestes (11).

4.—También se declaró en el libro IV de los *Meteorológicos (12)* que la combinación verdadera y la mezcla en todos los cuerpos de partes homogéneas, que se encuentra en el agua y en la tierra, sólo se da por medio de la cocción, y la cocción se consigue por el calor que le corresponde a aquella cosa hervida, es decir, el calor natural que es propio de cada uno de los seres, y que las diferencias de estos cuerpos de partes homogéneas se deben única y exclusivamente a la mezcla, y que su agente próximo es el calor que los mezcla, y que el último son los cuerpos celestes. Y en general, se declaró allí (13) que en los elementos y en los cuerpos celestes se encuentra la suficiencia de la existencia de estos cuerpos de partes homogéneas y la donación de aquello que los constituye. Y esto porque todas sus diferencias están relacionadas con las cuatro cualidades (14).

5.—Con todo esto se declaró en el libro *Sobre los Animales (15)* que son tres las clases de composición. La primera

composición es la que proviene de la existencia de los cuerpos simples en la materia primera, la cual no está informada por esencia. La segunda composición es la que consta de estos simples, que son los cuerpos de partes homogéneas. La tercera composición es la propia de los miembros orgánicos, que son los de existencia más completa en el animal perfecto, como el corazón y el hígado (16). Y tal vez se dé también a modo de proporción y analogía en el animal que no es perfecto (17) También se encuentra en las plantas, como es en las raíces y en las ramas También se ha declarado en este libro (18) que el engendrador próximo de estos cuerpos no es el calor elemental, ya que la acción del calor elemental es únicamente el endurecimiento y la sequedad y algunas otras de las cosas que se refieren a los cuerpos homogéneos Sino que el engendrador es una facultad semejante a la potencia de la función activa, como dice Aristóteles (19). Esto se realiza también con un (20) calor conveniente para la creación, la información y la donación de la figura. Así que el que da a esta forma el calor y su forma mezclada, con los cuales actúa en el animal reproductor y en las plantas productoras, es el individuo que pertenece a la especie de aquél que es engendrado por él, o que está relacionado con él, en cuanto que es un individuo animado por medio de la potencia y del calor, es decir, del calor que existe en la semilla y en el semen. Y en cuanto a los animales y a las plantas que no son reproductores, el donador de sus formas son los cuerpos celestes.

6.—Se declaró también con ello cómo este calor conveniente para la información y para la creación no es suficiente para la donación de la figura y de la forma externa, si no hay allí una facultad informada del género del alma nutritiva. Y que esta facultad nutritiva y sensitiva es engendrada en el animal por otra semejante, y que el agente último de la misma está separado y se llama entendimiento (21). Al ser el agente próximo la facultad anímica que está en el cuerpo, estos miembros orgánicos no se encuentran más que animados. Pues si no estuviesen animados, les correspondería la existencia analógicamente, de la misma manera que se llama mano a la mano del muerto y a la mano del vivo.

7.—También se declaró allí (22) con esto que el sujeto próximo de estas almas en los cuerpos orgánicos es el calor correspondiente al calor generativo, ya que no hay ninguna diferencia entre ambos, como no sea el que aquél es el instrumento de la conservación, y éste es el instrumento de la generación. Y éste es el calor percibido en el animal perfecto por medio del sentido en el corazón, o por algo equivalente a esto en el animal imperfecto. Y tal vez se dé este calor en muchas de estas especies, tal como se rumorea en esto, y ello a causa de la cercanía de sus miembros a la proximidad, como es el caso de muchos de los animales y de las plantas, y principalmente de las plantas. Y por esto, cuando separamos alguno de los esquejes de las plantas, y lo plantamos, es posible que viva.

8.—También se declaró allí (23) que las potencias del alma son una sola cosa con respecto al sujeto próximo de las mismas, que es el calor natural de múltiples potencias. Como es el caso de la manzana, puesto que está dotada de muchas potencias, como del calor, del sabor, del olor y de la figura (24). Y a pesar de todo es una. Sólo que (25) la diferencia entre ambas es el que estas potencias son accidentes en la manzana, mientras que las potencias del alma son sustancias en el calor natural.

9.—Y éstos son los asuntos que, si se observan, pueden llevarnos al conocimiento de la sustancia del alma y de sus propiedades según los aspectos más fáciles y perfectos. Son ésos los asuntos que, aunque no fueron declarados por Aristóteles al comienzo de su libro (26), son necesariamente en potencia los puntos fundamentales, dada su costumbre de exponer sucintamente. Y de estos mismos asuntos es posible que tratemos del que por sí mismo es el más deseable, es decir, si es posible que el alma esté separada o no. Si bien es conveniente que antes de esta investigación se averigüe hasta qué punto es posible que una forma separada exista en la materia, si es que existe (27), y bajo qué hipótesis y procedimiento es posible llegar a eso, si es que se da.

Decimos, pues, que las cosas separadas es posible que se den únicamente en los objetivos relacionados con los seres materiales, con tal de que la relación hacia ellos no sea una relación de la forma a la materia, sino que su conexión con la materia sea una conexión que no esté en su sustancia (28), como se dice del entendimiento agente (29), el cual está en el esperma y en el semen. Y como se dice que el motor primero está en el circundante. En verdad que la relación de la forma a la materia es una relación, en la que no es posible en absoluto que concibamos a la cosa separada que hay en ella bajo el aspecto de ser una forma material, ya que esta hipótesis se contradice a sí misma. Puesto que una de las cosas que supone el que posee esta ciencia como algo que es evidente por sí mismo es el que esta forma física está constituida por la materia.

10.—Y por eso es producida temporalmente y sigue en su producción temporal a la mutación y a su naturaleza. Si deducimos lo contrario de esto, es decir, que /la forma/ es eterna, ya la supongamos transmigrando de un sujeto a otro, o de ningún sujeto a un sujeto, y esto último es lo que se debe sostener en esta materia, ya que si la forma es eterna, entonces no habría ningún inconveniente en que no exista más que en un sujeto, de ello se seguirían necesariamente muchos absurdos. Uno de ellos es el que un ser ya existente sea engendrado en acto por otro ser existente. Ya que si la materia no es temporal, y la forma tampoco lo es, no se da allí ninguna generación en absoluto. Tampoco se sigue allí ninguna utilidad del motor o del engendrador, y ni siquiera se da allí un agente en absoluto. Además, si suponemos que la forma existe antes de su existencia en la materia individual (30), no hay más remedio que el que su existencia sea o mudable o consiguiente a una mutación o que la forma no tenga allí ninguna mutación en absoluto. Sin embargo, cuando suponemos que la forma no tiene ninguna mutación en absoluto, y que su existencia en la materia individual no sigue a una mutación, y de la misma manera su corrupción, es necesario que sea una y la misma cosa antes de la generación, de la misma condición que después de la generación, hasta darse los opuestos

existiendo juntos en un solo sujeto. Como si hubiese dicho la forma del agua y la forma del fuego. Y todo esto es ininteligible.

11.—Y si suponemos también que su producción temporal es una mutación, es decir, que se transforma en su producción desde la no materia a la materia, o de una materia a otra, como afirman los defensores de la metampsícosis (31), sería necesario absolutamente que la forma fuese un cuerpo y divisible (32), según lo que se ha declarado que todo ser cambiable es divisible (33). Y si esto es así, no queda otra solución más que el que su producción temporal en la materia se realice a condición de que su existencia sea algo que sigue a una mutación, según lo que se declara en el asunto de las formas generables y corruptibles. Ya que una de las cosas con las que se realiza y engendra la forma del aire (34) en la materia del agua es únicamente con la existencia de la transformación que le precede en el agua por medio de la producción temporal de la forma del aire. Sin embargo, esta forma se cambia a causa de su existencia en el ser cambiante, no en cuanto que ella se cambie por sí misma, puesto que ni era cuerpo, ni se divide. De ahí lo que se dice que no hay movimiento en la sustancia. Y todo esto es lo que se declaró en la Física (35)

12.—Y si suponemos además que esta forma no es material, su producción temporal es una cosa que en nada necesita un aumento de su disposición para recibir otra forma, y no serían las unas perfecciones de las otras, ni serían unas sujetos de las otras, como cuando decimos que la forma nutritiva es un sujeto de la sensitiva, y que la sensitiva es el perfeccionamiento de aquélla. Ahora bien, la forma en cuanto que es forma no contiene nada de la disposición o de la potencia. Ya que la existencia que le es propia es únicamente suya desde el punto de vista del acto. Y el acto y la potencia son dos cosas contradictorias. Y únicamente es posible que se dé en la forma la potencia a modo de accidente, y esto por ser ella material.

13.—Todas éstas son pruebas que se emplean contra los

que niegan su existencia, no como si fuesen pruebas apodícticas con las que se declara lo desconocido por lo conocido. Y también es propio de esta clase de expresiones el ser empleadas en la ciencia metafísica (36). Ya que esta ciencia es un arte que garantiza la adquisición de lo que las artes parciales establecen como principios y sujetos (37) Y si el sujeto del cultivador de esta ciencia (38) es el que la mayor parte de las formas son materiales, y que esto es manifiesto por sí mismo, entonces lo que sobre él investiga el cultivador de esta ciencia es resolver si es que las formas por sí mismas están constituidas o no por la materia. Y el procedimiento por el que es posible que se adquieran las premisas especiales relativas al conocimiento racional en esta ciencia es que se tengan en cuenta todos los atributos (39) inherentes a las formas materiales en cuanto que son materiales, ya que su existencia en la materia no es de una sola clase, según lo que se ha puesto de manifiesto en lo que precede (40) y aparecerá también en este libro. Después se reflexionará sobre todas ellas. Por ejemplo, sobre el alma racional, ya que se piensa sobre ella que entre las potencias del alma es la que está separada, y si luego la encontrásemos caracterizada por una de las demás, sería entonces manifiesto que no estaba separada Y de la misma manera son considerados los atributos esenciales que son propiedades de las formas en cuanto que son formas, pero no en cuanto que son formas materiales. Ya que si se encuentra para ella un atributo propio, es manifiesto que está separada, tal como lo afirma Aristóteles, que si efectivamente existe en el alma o en cualquiera de las partes de la misma una acción que sea privativa suya, es posible que exista separada (41).

14 —Y éste es el aspecto bajo el cual es posible que se obtengan las premisas especiales en esta especulación. Es decir, es el aspecto bajo el cual es posible que especulemos aquí sobre esto. Quede, pues, esto firme para nosotros hasta que lleguemos al lugar en el que podamos investigar sobre esta cuestión (42) Pues ciertamente esta investigación solamente se ordena a cada una de las partes del alma después del conocimiento de su sustancia.

CAPITULO II

La sustancia del alma y sus facultades

15.—Puesto que la ciencia de la esencia de una cosa es anterior a la de sus atributos, comencemos, por tanto, por donde empezó [Aristóteles] (43). Decimos, pues, que es evidente, por aproximación a lo que se estableció en el discurso anterior, que el alma es la forma del cuerpo físico orgánico. Y esto porque si todo cuerpo está compuesto de materia y forma, y si lo que tiene esta propiedad (44) en el animal es el alma y el cuerpo, y si es evidente por parte del alma que ésta no es materia del cuerpo físico, queda entonces claro que el alma es una forma. Y puesto que las formas físicas son la perfección primera de los cuerpos de los que son sus formas, necesariamente se sigue lo que se afirma en la definición esencial del alma, que ella es la perfección primera del cuerpo físico orgánico. Se llama «primera» para distinguirla de las perfecciones últimas, que se dan en las acciones y pasiones. Ya que semejantes perfecciones últimas siguen a las perfecciones primeras, puesto que provienen de ellas. Sólo que al ser esta definición esencial de algo que parece predicarse analógicamente de todas las potencias del alma, y esto porque nuestra afirmación de que la facultad nutritiva es una perfección, no tiene el mismo significado que cuando lo afirmamos de la facultad sensitiva y de la imaginación, es más conveniente que se predique esto por analogía de la facultad racional. Y de la misma manera las otras partes de la definición esencial no son suficientes para definir de una manera completa la esencia de cada una de las partes de esta definición esencial, hasta que se conozca cuál es la perfección que se da en el alma nutritiva, y así en cada una de las partes del alma.

16.—Y es evidente que por sus acciones este alma se divide en cinco géneros. El primero es el que precede temporal-

mente, es decir, con una prioridad material: el alma vegetativa. Después la sensitiva. Luego la imaginativa. Más tarde la racional. Y finalmente la concupiscible, que es como algo consiguiente a estas dos facultades, es decir, a la imaginativa y a la sensitiva. La sensitiva se divide en cinco potencias: la potencia de la vista, la potencia del oído, la potencia del olfato, la potencia del gusto y la potencia del tacto. Mostraremos finalmente (45) que éste es su número necesariamente, y que no es posible que existan otras potencias de las facultades sensitivas distintas de éstas.

17.—Tampoco se puede decir que las diferencias entre estas potencias se deban únicamente a las diferencias de sus acciones, sino que también pueden estar separadas unas de otras por el sujeto (46). Y esto porque la potencia vegetativa (47) está sin la sensitiva, y la sensitiva sin la imaginativa en muchos de los animales, como por ejemplo en las moscas y en otros. Si bien es imposible que esto se dé al revés. Quiero decir que se dé la sensitiva sin la nutritiva, o la imaginativa sin la sensitiva.

Y la causa de esto es porque, en aquello que ocurre ser la materia de algo, su materia no puede estar separada de él. Y es posible que aquella potencia que tiene para la última el rango de materia esté separada, pero no en cuanto que es materia de algo, sino en cuanto que es complemento y perfección de algo de lo que esa potencia es su perfeccionamiento (48). Por eso no es posible que la materia primera esté separada, ya que en ella no existe una forma en acto, con la que se disponga para la recepción de otra forma. Y esto es posible (49) en el compuesto, que por una parte es materia y por otra parte es forma.

18.—De entre estas potencias (50) comenzaremos, pues, por las más antiguas según una prioridad temporal, que es la prioridad material. Ahora bien, la potencia que tiene esta propiedad de ser la primera es el alma nutritiva. Comencemos, pues, por el tratado sobre ella.

CAPITULO III

Tratado sobre la potencia nutritiva

19.—La potencia se predica, con cierta clase de analogía, de los hábitos y de las formas mientras que no están en acto (51). Como se predica, por ejemplo, del fuego que es comburente en potencia, cuando no se le presenta la materia apta para la combustión; y de las potencias pasivas, como cuando se dice del pan que es sangre en potencia, y de la sangre, que es carne en potencia. Lo cual ocurre, cuando no está presente el motor. Y esto porque esta potencia nutritiva es del género de las potencias activas. Porque el alimento es propio de una de dos clases. Una de ellas es la que está en acto, que es la que se transforma en la sustancia del que se nutre. La segunda es la que está en potencia, que es la que existe antes de transformarse la sustancia del que se nutre. Y lo que está en potencia, según se dijo en algún otro sitio (52), se convierte únicamente en actualización por medio del motor que está en acto. Sólo que también la potencia es de dos clases: la próxima y la remota. La potencia remota en el alimento tiene necesariamente un motor distínto del alma nutritiva, como la potencia que se da en los elementos para ser carne

20.—En cuanto a la potencia próxima, como por ejemplo lo que se predica del pan diciendo que es un alimento en potencia, su motor es el alma nutritiva. Y por eso es la forma de una potencia activa. Y ya se dijo cómo es la acción y la pasión en general en este movimiento y en otros movimientos distintos en el libro primero *Sobre la Generación y Corrupción* (53). Se dijo entonces que el paciente es necesario que en parte sea semejante y en parte contrario. En cuanto a la pasión existente en el alimento es la que se da en la sustancia, y esto es evidente por sí mismo. Y en cuanto a que esta potencia nutritiva sea un alma, es evidente por aquello de que

es una forma de un cuerpo orgánico Es en general la que se transforma de lo que es la parte de un miembro orgánico en potencia en la parte de un miembro en acto. Es manifiesto que un movimiento como éste no se atribuye al fuego.

21 —En cuanto al instrumento con el que esta potencia realiza la nutrición es necesariamente el calor. Y no se trata de cualquier calor que ocurra, sino del calor conveniente a esta acción, que es el valor denominado natural. Y esto porque ese alma únicamente transforma, según es evidente por sí mismo, a la parte de uno de los órganos del que se nutre. Ahora bien, los órganos se componen de elementos; y un compuesto de elementos sólo llega a ser uno, según lo que se ha declarado, por la mezcla, y la mezcla se realiza únicamente por el calor, según lo que se dijo en los *Meteorológicos* (54), que el calor es el instrumento conveniente para esa acción. Y no es este calor el alma, según creyeron Galeno y otros (55). Puesto que la acción del calor no está ordenada y definida, ni tiende hacia un fin intencionado, tal como aparece esto en las acciones del alma. Y no es correcto que se le atribuya el ordenamiento hacia el calor accidental, según lo que opinaron muchos de los antiguos (56) Y este calor es el sujeto próximo de ese alma que ocupa entre las almas el rango de la materia. Y esto es algo que necesariamente ocurre a todo motor que no es el cuerpo, pero que está en el cuerpo, cuando mueve a otro cuerpo, quiero decir que únicamente se da su movimiento del mismo modo en cuanto que es algo que existe en un cuerpo del que no es su forma. De lo contrario no es posible en esto que se mueva otro cuerpo. Como es el caso en el alma nutritiva y en el alimento, y en el alma que mueve en el lugar al cuerpo del animal, según lo que se mostrará después (57).

22 —En cuanto a la causa final, por la que se encuentra esta potencia en el animal y en la planta, es la conservación. Y esto porque los cuerpos de los seres animados físicos son endebles y de fácil descomposición Pues si no hubiese en ellos una potencia, cuya función fuese el demorar, en lugar de di-

solver, no sería posible al ser animado el que permaneciese algún tiempo que tuviese cierta duración. Y si (58) todo esto pertenece al asunto de dicha potencia, según hemos descrito, ciertamente (59) esta potencia es aquélla cuya función es el que con el calor natural se convierta lo que es la parte de un miembro en potencia en la parte de un miembro en acto, para que se asegure con esto la permanencia del ser animado Y por eso, la disolución de la acción de esta potencia es la muerte.

23.—Hay aquí otra potencia atribuida a las plantas, y que es como la perfección y la forma de la potencia nutritiva. Ya que no es posible que exista careciendo de la nutritiva En cambio, la nutritiva puede existir sin ella. Se trata de la potencia vegetativa. Esta potencia es aquélla cuya función es que, cuando la potencia nutritiva va produciendo con los alimentos más de lo que se va descomponiendo en el cuerpo, ella haga crecer los miembros en todas sus partes y regiones según una proporción única. Y es cosa manifiesta el que esta potencia es distinta de la acción de la conservación. Y el que esta potencia sea distinta en su esencia de la nutritiva es porque la acción del crecimiento no es la acción de la conservación (60).

24.—En cuanto a que esta potencia sea una facultad activa es evidente por aquello con lo que la hemos descrito (61), y de la misma manera también el que su constitutivo sea un alma. En cuanto a la causa final, por la cual se da esta facultad es que, al tener los cuerpos naturales unas dimensiones determinadas, y al no ser posible que los cuerpos animados tengan desde el primer momento la dimensión que les es propia, se hace necesaria esta potencia. Y por eso, cuando no ha llegado a la magnitud que le pertenece por naturaleza, realmente es suficiente esta potencia.

25.—Es también manifiesto de lo que se dijo sobre el alma nutritiva (62), que el instrumento de esta potencia es el calor natural. Por lo que respecta a cómo se da este movimiento y con qué, su tratado propio es el libro *Sobre la Generación y la*

corrupción (63). Y no solamente dicha acción se atribuye a este alma, quiero decir, a la vegetativa, sino también a su contraria, o sea, a la desasimilación. Pues ciertamente este movimiento está también determinado y ordenado. Por la sencilla razón de que, cuando ocurre, tiene lugar (64) en cada uno de los puntos y partes sensibles a los miembros del ser que desasimila (65) por igual. Y una desasimilación de este género no es posible que se atribuya únicamente a lo que viene de fuera. Al ser también estos cuerpos animados hay unos que son fecundos y otros que no lo son. Los cuerpos fecundos son aquéllos que pueden engendrar seres como ellos en cuanto al género o semejantes a sí mismos. Y esto se debe a lo que hay en ellos de semilla o semen. Así pues, se da aquí otra potencia que hace por medio del alimento aquello cuyo oficio es el que sea engendrado de él un individuo semejante al que posee esta potencia.

26.—De lo cual resulta evidente que esta potencia es activa, y que es un alma, y que su instrumento es el calor natural. Puesto que no hay ninguna diferencia entre esta potencia y la potencia nutritiva más que el que esta potencia tiene como función suya el hacer de lo que es un individuo en potencia un individuo en acto de su misma especie, y la potencia nutritiva únicamente produce una parte del individuo. Sin embargo, la potencia nutritiva, al ejercer su acción en el cuerpo en el que ella se encuentra, no necesita para su acción de la intervención de un motor extrínseco.

27.—En cuanto a la potencia generativa, al realizar su acción en un cuerpo separado, y al no ser posible que esa acción descienda al cuerpo separado hasta que se dé en la semilla y en el semen en acto, es necesario que se exija en la generación (66) la intervención de un motor extrínseco, puesto que no es posible que se diga que la potencia otorgue al semen y a la semilla algo que no sea el calor conveniente para la generación. Su relación al motor generativo es una relación del calor natural al alma nutritiva. Todo esto quedó aclarado en los tratados sobre *La generación del animal* (67).

28.—Cuando decimos, pues, que esta potencia es aquélla cuya función es el hacer que lo que es en potencia uno de los individuos de la especie sea un individuo en acto, no queremos decir con esto que ella sea el primer motor de esta acción, como lo es el alma nutritiva de su acción. Sino que con ello queremos decir que esta potencia (68) es aquélla cuya función es el otorgar el instrumento con el cual se realice esta acción. Y solamente se pone esta potencia en las cosas que la tienen, no de una manera necesaria, como es el caso de la potencia nutritiva y vegetativa, sino en cierta manera de privilegio, para que estos seres posean una suerte de permanencia eterna según las posibilidades de su naturaleza. Pues la cosa más cercana a la existencia necesaria individual es esta existencia (69). Y parece que a estos seres se les dio desde el primer momento su existencia y una potencia para conservar su existencia.

29.—En cuanto a los seres infecundos no se les dio más que una existencia únicamente. Ya que en ellos no es posible más que esto. Hay aquí, pues, tres potencias: la primera de ellas es la nutritiva, y es como la materia para las otras dos facultades, quiero decir, la vegetativa y la generativa Puesto que se da la nutritiva sin las otras dos. Y en cambio, no se dan estas dos sin la nutritiva. En cuanto a la generativa, ésta es el complemento de la potencia vegetativa. Y por eso, de aquello de que dispone la naturaleza como sobrante del alimento que se destina al crecimiento, con el fin de realizar la perfección que supone la generación sobre el desarrollo se forma la semilla y el semen (70). Y esta potencia, es decir, la potencia generativa tal vez pueda también separarse de la nutritiva, y esto al final de la vida (71). Y en cuanto a la separación de la nutritiva, tiene lugar en la muerte. Ha quedado claro en este tratado qué es el alma nutritiva, la vegetativa y la generativa, y cuál es el instrumento de cada una de ellas, y cuántas (72) de cada una de ellas existen en el cuerpo animado. Pasemos, pues, a tratar de la potencia que sigue a éstas en el animal, es decir, de la potencia sensitiva.



CAPITULO IV

Tratado sobre la facultad sensitiva



30.—Es manifiesto por sí mismo que esta potencia es una potencia pasiva, ya que unas veces está en potencia y otras en acto. Y esta potencia puede ser próxima o remota. La remota es como la potencia que hay en el embrión para sentir. Y la próxima es como la potencia de sentir que tiene el que duerme y el que cierra los ojos. Es manifiesto de lo que ha precedido que todo lo que está en potencia, en cuanto que está en potencia, dice relación a la materia, y que el paso de la potencia al acto es una mutación o algo que sigue a una mutación, y que todo ser que se muda tiene un transformador y un motor que comunica al ser movido cierta semejanza con su sustancia. Y si esto (73) es de esta manera, tal vez convenga que se conozca sobre el asunto de esta potencia qué clase de existencia es la suya, cuál es su motor y bajo qué aspecto recibe el movimiento. Decimos, por tanto, en cuanto a la potencia remota, que es la que se da en el embrión, ya se ha declarado también qué existencia es la suya en el *Libro sobre el Animal* (74).

31.—Y que su motor es necesariamente distinto del motor de la potencia próxima. Ya que por eso son dos las potencias. Y ya se ha declarado la existencia de este motor en el *Libro sobre el Animal* (75). En cuanto al motor de la potencia próxima es manifiesto por sí mismo que son los sensibles en acto. Y lo que conviene que investiguemos aquí es qué clase de existencia es la de esta potencia, y de qué manera recibe la mutación de los sensibles. Decimos, pues, que es evidente de lo que ha precedido que la potencia se dice de tres clases: la primera de ellas según su prioridad y realización es la potencia que se atribuye a la materia prima. Puesto que la materia únicamente tiene existencia en cuanto que es una materia pura. Y por eso no es posible que en una potencia como ésta

se separe genéricamente (76) la forma de la que es su potencia en primer lugar, sino que, cuando se despoja de la forma, se reviste de otra forma del mismo género, como es el caso del agua y del fuego y, en general, de los cuerpos simples (77). Después de la potencia que se encuentra en la forma de estos cuerpos simples se pasa a las formas de los cuerpos de partes homogéneas (78). Esta potencia es posterior a aquélla, ya que es posible separar en aquélla la forma de algo para lo que está en potencia como genéricamente distinto. Y al mismo tiempo, cuando ella recibe el perfeccionamiento y la actualización, su forma no se desprende completamente, como es el caso de la potencia existente en los cuerpos simples. Y por eso, no decimos que las formas de los elementos se encuentran en potencia en el cuerpo de partes homogéneas, a la manera como decimos que el agua es en potencia aire o fuego, sino de un modo intermedio, según lo que se declaró en el *Libro sobre la Generación y la Corrupción* (79). Parece como si esta potencia segunda se asemejase en alguna manera al acto, ya que la causa de su existencia es la potencia primera adherida a la forma simple, y no la potencia sola (80).

32.—Después sigue a ésta en categoría la potencia que se encuentra en algunos de los cuerpos de partes homogéneas, como, por ejemplo, la potencia que está en el calor natural o algo que está relacionado con ella y es sujeto del alma nutritiva en la planta y en el animal. Y esta potencia se diferencia de la potencia que está en las formas de los elementos pertenecientes a los cuerpos de partes semejantes, ya que, al recibir esta potencia lo que está en acto, su sujeto no se transforma con ninguna clase de mutación ni poco ni mucho. Y por eso la corrupción de esta potencia no tiende hacia el contrario, sino únicamente hacia la privación, como si esta potencia se pareciese al acto más que aquélla. Y por eso se dice que el que da la forma compleja, cuyo sujeto tiene la función de recibir el fundamento de esta perfección, es una de estas dos cosas: el alma en el engendrador que pertenece a los dotados de almas, o el calor de los astros en los seres infecundos. Sin embargo, si se encontrase esta potencia en las plantas en su

grado más perfecto, no se daría en ellas una disposición para la recepción de otra forma. En cambio, cuando esta potencia se da en el animal, se encuentra en él una disposición para la recepción de otra forma, es decir, la forma sensitiva. Y esto le ocurre únicamente a la forma sensitiva a causa de la diferencia de la disposición de su sujeto en la planta y en el animal, no por ser ella una potencia nutritiva (81) Y esta disposición existente en la potencia nutritiva para la recepción de los sensibles, que es la perfección primera más relevante del sentido, no tiene otro sujeto próximo más que el alma nutritiva. Y esa perfección no es en sí misma ninguna otra cosa más que la disposición existente en el alma nutritiva.

33 —Esta potencia y esta disposición son como algo que estuviese en acto, si bien no en su perfección última. Ciertamente el animal que está dormido puede verse que es algo que está dotado de un alma sensitiva en acto. De ahí el que asemeje Aristóteles esta potencia a la potencia que está en el sabio, cuando no ejercita su ciencia Sin embargo, no está en potencia en cuanto que está en acto Puesto que lo que en ella es algo en potencia no es ninguna cosa en acto de aquello para lo que está en potencia. Sino que, si es alguna cosa en acto, no es precisamente en cuanto que es aquello para lo que está en potencia. Sino que, si es alguna cosa en acto, no es precisamente en cuanto que es aquello para lo que está en potencia (82), puesto que el acto y la potencia son dos cosas contradictorias. Sin embargo, cuando la potencia no se haya despojado del acto, es necesario que exista como un acto cualquiera que no es perfecto, o que se da acompañada de otra forma cambiándose en la forma para la que está en potencia (83) sin que en sí misma sea nada. Y si la potencia estuviese dotada de una forma, entonces o resulta ser la forma que está en el sujeto contraria a la forma que sobreviene, y se corrompe la forma del sujeto con su advenimiento, ya sea con una corrupción perfecta como es el caso de las formas de los simples, o con cualquier corrupción imperfecta, como es el caso de las formas simples al infundirse en ellas las formas de los cuerpos de partes homogéneas; o sucede que no hay entre ambas ninguna contrariedad en absoluto o ninguna

transformación, sino una proporción perfecta, y entonces permanece el sujeto con su perfección según estaba antes de la perfección (84). Como es el caso de la facultad que hay en el maestro para enseñar. Y esta potencia, que es un acto imperfecto, no necesita para su existencia de una forma existente, como no sea más que accidentalmente, tal como es el caso del alma nutritiva con respecto a la sensitiva que es la perfección primera.

34.—Queda, pues, manifiesto de todo esto que esta potencia, quiero decir, la perfección primera del sentido, es distinta en dignidad de aquellas potencias que preceden. Puesto que su sujeto no es una forma compleja, sino una cierta alma. Y por eso, al no tener la recepción de esta potencia su perfección última como proveniente de su motor, no es del género de la recepción de la potencia material, cuyos perfeccionamientos hemos enumerado como provenientes de sus motores. Pues el motor allí únicamente da a la materia una forma semejante a la forma que hay en él, y según el modo como se encuentra en él. Un ejemplo de esto es que el fuego, cuando engendra a otro fuego y lo convierte en acto, únicamente da a este sujeto una forma semejante a su forma, y el modo de su existencia en la materia es el mismo que el modo de la forma agente en su materia.

35.—En cuanto a la potencia del sentido, no ocurre esto en ella de la misma manera. Puesto que la existencia del color (85), por ejemplo, en esta potencia del sentido no (86) es la misma que la existencia fuera del alma. Ya que su existencia en su materia (87) fuera del alma es una existencia individual. Y en cuanto a su existencia en la potencia sensitiva de ninguna manera es divisible con la división de su materia. Y por eso es posible que se perfeccione con el cuerpo grande o con el pequeño, según una condición única y con un sujeto único (88) hasta el punto de que, por ejemplo, la humedad glacial en su pequeñez recibe a la mitad de la esfera del firmamento y la hace llegar hasta esta potencia, de la misma manera que recibe la forma del cuerpo muy pequeño (89). Y si esta perfección estuviese fraccionada con la división de la ma-

teria, no le sería esto posible (90), ya que encontramos que esta potencia se actualiza con los dos contrarios al mismo tiempo en el mismo sujeto, y juzgamos de ellos de la misma manera que de la potencia de la vista, cuando percibe lo negro y lo blanco al mismo tiempo. Y por eso los sensibles alcanzan en esta potencia una existencia más noble que la que tenían en su materia fuera del alma (91). Ya que el concepto de esta perfección no es otra cosa más que la existencia de la representación de los sensibles al abstraerlos de su materia (92). Sin embargo, existe aquello que tiene una relación individual a la materia, con la cual se convierte en una representación individual (93), a no ser que sea un entendimiento, según lo que declaremos después en el tratado sobre la potencia racional (94). Y éste es el primero de los grados de abstracción de las formas materiales. Esta potencia es, por lo tanto, aquella potencia cuya función es el que se actualice con las representaciones de las cosas sensibles, es decir, la facultad sensitiva, en cuanto que ella es una representación individual.

36.—Es evidente de lo que hemos dicho que una tal forma sensitiva es generable y corruptible, ya que unas veces está en potencia y otras en acto. Y todo lo que está en potencia, en cuanto que está en potencia, es necesariamente temporal. Y también si fuese eterna, entonces estaría, por ejemplo (95), este color existiendo antes de su existencia. Y en ese caso los accidentes estarían separados, y no habría necesidad de los sensibles en la percepción, hasta el punto de que se daría la sensación en su ausencia y en su presencia de la misma manera. Ahora bien, todo esto es abominable. Ella también en cierto modo (96) utiliza un instrumento corporal, puesto que es su primer sujeto, quiero decir que el alma nutritiva es una forma en una materia, y por eso se le sigue la perfección (97). Y no se completa su acción más que con unos miembros determinados. Y así la visión se da únicamente con el ojo, y la audición con el oído.

37.—Y puesto que hemos dicho qué es el alma sensitiva en general, tal vez sea conveniente que abordemos el tratado

de cada una de estas potencias Decimos, pues, que la más antigua de estas potencias en su existencia en el tiempo es la potencia del tacto. Y por eso puede darse esta potencia aislada del resto de los sentidos, tal como ocurre en la esponja marina, y en algunos otros seres de los que tienen una existencia intermedia entre la planta y el animal Y ninguna de las demás potencias se da separada de ella (98) Y esto es así únicamente porque esta potencia es mucho más necesaria para la existencia del animal que el resto de las potencias sensitivas. Pues si ella no existiese, destruirían al sentido las cosas que están fuera, especialmente (99) al trasladarse.

38.—Inmediatamente después de esta potencia está la potencia del gusto. Ya que ella también es un modo de tacto. Además es también ella una potencia con la cual escoge el animal los alimentos convenientes dejando los inconvenientes. Viene después también la potencia del olfato. Ya que ésta es también la potencia que más emplea el animal para la indicación del alimento, como es el caso de la hormiga y de la abeja. Y en general, se puede decir que estas tres potencias son con mucho las más necesarias para la existencia del animal.

39.—En cuanto a la potencia del oído y de la vista, se dan en el animal como algo de supererogación, y no como algo necesario De ahí el que exista el animal conocido por el nombre de topo, que carece de la vista.

40—Es necesario, antes de que comencemos el tratado de estos sentidos, que pongamos como prefacio de lo referente al asunto de los sensibles aquello con lo que se llega al tratado de todos y cada uno de estos sentidos. Puesto que nosotros únicamente discernimos la mayor parte de las cosas en esta ciencia, como se ha dicho más de una vez, desde lo más conocido para nosotros según la naturaleza. Decimos, pues, que las cosas sensibles unas son próximas y otras remotas. Las próximas son numerables por esencia, y las remotas son (100) accidentalmente numerables. Las que lo son por esencia, unas son propias para cada uno de los sentidos,

otras comunes a más de un solo sentido. Las propias son, como por ejemplo, los colores para la vista, los sonidos para el oído, los sabores para el gusto, el olor (101) para el olfato, y el calor y el frío para el tacto. En cuanto a los comunes a más de un solo sentido (102), son el movimiento, el reposo, el número, la figura y la cantidad. Por lo que se refiere al movimiento y al número, ambos son percibidos por todos los cinco sentidos. Y esto es evidente por sí mismo. Pero en cuanto a la figura y a la cantidad, son comunes a la vista y al tacto únicamente. El error tiene lugar, en la mayoría de los casos, en los sentidos con respecto a los sensibles comunes. Como cuando se le imagina a uno, al deslizarse por un río, que se mueven las riberas. En cuanto a los sensibles accidentalmente, puede ser un ejemplo el que se sienta que éste está muerto, o que aquél está vivo; que éste es Zayd, y que aquél es 'Umar (103). Y en estos sensibles el error, las más de las veces, está en los comunes. Y por eso, tal vez sera necesario para distinguirlo que se utilicen para ello más de un sólo sentido, como los emplean los médicos en aquéllos cuyas venas están obstruidas Pues unas veces les hacen sangría, y otras les ponen un espejo delante de su nariz, para que se grabe en él la huella de la respiración.

41.—Una vez que hemos declarado qué son los sensibles propios y los comunes, comencemos en primer lugar con el tratado sobre las potencias, que pertenecen a cada uno de los sensibles propios. Después de esto, abordaremos el tratado sobre la potencia que posee los sensibles comunes, y que es la conocida por el «sentido común». Comencemos, pues, según la costumbre por el tratado de la vista (104).

Artículo primero

Tratado sobre la potencia de la vista

42 —Esta potencia es aquélla que tiene la función de recibir las representaciones de los colores abstraídos de la materia, en cuanto que son representaciones individuales. Esto es evidente de cuanto ha precedido, ya que es perceptora de los dos contrarios juntamente, según hemos dicho (105). Lo que nos queda a nosotros por declarar sobre el asunto de esta potencia es cómo se da esta recepción, y con qué cosa se da, y, en general, todas aquellas cosas con las que se constituye esta percepción. Decimos, pues, que cuando se dan los sensibles, unos tocan a los sentidos y están en contacto con ellos, como son los sensibles del tacto y del gusto. Otros no están en contacto ni los tocan, como la vista, el oído y el olfato. Hay unos sensibles (106) que son los motores de los sentidos y los que los hacen salir de la potencia al acto. El motor, según se ha declarado, si es un motor próximo, únicamente mueve tocando al ser móvil. Y si fuese remoto, lo mueve únicamente por medio de otro cuerpo, ya sea de uno solo o de más de uno Y esto porque el que mueve es el que mueve al que le sigue, hasta que se termine el movimiento en el último. Entiendo aquí por movimiento el cambio en general, ya sea o no en el tiempo, como es el caso de esta mutación. Es necesario que estos tres sentidos exijan un medio, a través del cual se dé su recepción de los sensibles. Pero no se da este medio de cualquier manera que sea Sino que es absolutamente necesario que sea de tal modo que se haga posible en ellos la recepción del movimiento desde los sensibles hasta hacerlos llegar a los sentidos Y esto modo no es otra cosa más que el que esté desprovisto de aquellas representaciones que recibe de los sensibles, hasta el punto de que no tenga ni color, ni olor, y hasta el punto de que llegue a ser su recepción de los sensibles relacionada con la recepción de la sensación, quiero decir, que su recepción no sea material, sino de una clase intermedia entre lo material y lo espiritual. Y eso es también

uno de los prerrequisitos para la existencia del medio. Puesto que la naturaleza únicamente actúa gradualmente Y por eso, cuando estos sensibles son puestos en contacto con el órgano del sentido, no son percibidos. Y éste es el caso del agua y del aire, por medio de los cuales son percibidos todos los sensibles (107).

43 —Ha quedado claro en este tratado la exigencia que tienen necesariamente de un medio estos tres sentidos, y qué propiedad tiene que tener en general este medio, y que no es posible que se dé tampoco (108) ninguna de estas percepciones en el vacío, según lo que opinaron muchos de los predecesores antiguos (109)

44.—Conviene, pues, que volvamos hacia lo que es propio de la visión. Decimos, pues: realmente el cuerpo, cuya función es el recibir el color en tanto en cuanto que está desprovisto de color es el cuerpo transparente, precisamente en cuanto que es transparente. Esta recepción es de dos clases: o una recepción material, como es el caso de los colores en sus materias, o bien una recepción intermedia entre lo material y lo espiritual, como es el caso de la reflexión de los colores en el aire y en el agua.

45.—Y esta manera de recepción es el aspecto bajo el cual estos dos elementos sirven a la vista nada más Y esta misma causa explica lo que es el órgano de esta percepción, es decir, del ojo, en cuyas partes predomina el aire y el agua. Sin embargo, es obvio por sí mismo que estos cuerpos transparentes únicamente reciben a los colores, mientras sean transparentes en acto, es decir, iluminados. Y por eso, no se puede ver en la oscuridad (110). Y únicamente es transparente en acto con la presencia de un cuerpo luminoso. De ahí el que la visión tenga lugar únicamente con estos dos elementos y con la luz (111) Sin embargo, en cuanto al modo con el que estos dos elementos sirven a esta potencia, ya ha quedado claro (112).

46.—Mas en cuanto a la manera cómo hace esto la luz, tal vez convenga que declaremos eso, después de que demos en resumen cuántos son los cuerpos luminosos, qué es la luz, y qué es lo iluminado. En cuanto a los cuerpos luminosos por antonomasia, son de dos clases: el cuerpo divino (113) y el fuego. Si bien esta cualidad le compete por esencia al cuerpo divino. Al fuego, en cambio, de una manera accidental. Y por eso no luce en su lugar. Se llama también luminoso con posterioridad a todo aquello cuya función es el recibir la luz de otro cuerpo distinto, luciendo él luego por sí mismo. De todos estos el que con más propiedad se denomina luminoso es aquel que lo es por hacer visible a otro distinto de sí y que no es luz por reflexión, como es el caso de la luna. En cuanto a los que lucen en sí mismos únicamente, y no hacen a otros visibles (114), son como muchas de las conchas que lucen por la noche, y como el agua que brilla por los remos.

47.—Y no es verdad lo que se dice de estas cosas (115), que lucen a causa de que tienen una naturaleza incandescente, como juzgó Temistio tomándolo del maestro Alejandro (116). Ya que lo luminoso se encuentra únicamente en el ser mezclado, en cuanto que es un color. Y por eso estas cosas no son colores más que según un nombre equívoco. Ya declararemos esto en el libro «Sobre el Sentido y el Sensible» (117). Y también parece evidente de estas cosas que son distintas de los colores, ya que únicamente se ven en la oscuridad, y los colores únicamente en la luz, hasta llegar a decirse que la propiedad del color es el mover al que es transparente en acto. Y lo más conveniente en estas cosas es la opinión de que estos cuerpos lucen en tanto en cuanto que reciben la reflexión, pues participan de la naturaleza de los espejos (118). Si bien es imposible que iluminen a otro distinto de ellos mismos. Y en este sentido se ve que muchos de los ojos de los animales lucen durante la noche en la oscuridad. Y decimos que de ellos se desprende en la oscuridad un vapor, cuyo oficio es el que por su medio aparezca una tal visión. Ahora bien, no es éste el sitio conveniente para esta investigación. Ya que la indagación del tratado sobre estas cosas es propia del libro «Sobre el Sentido y el Sensible» (119).

48.—En cuanto a la luz, al no ser un cuerpo en absoluto, como se prueba por el hecho de que se extiende en su conjunto a la totalidad de los cuerpos transparentes, y se produce intemporalmente, y al pertenecer a aquello cuya función es la de ser algo separado, y al no ser la luz ninguna otra cosa más que la perfección del ser transparente en cuanto que es transparente, y al ser el iluminado el que recibe la luz, y al no producir la luz su iluminación en el ser iluminado más que cuando éste posee una posición determinada y una cantidad también determinada, queda claro que la iluminación es una de las perfecciones que son divisibles con la división del cuerpo, y que no se obtiene en el tiempo.

49.—Sin embargo, si todo esto es así, entonces ¿de qué modo, ojalá yo lo supiera, interviene la luz en la realización de esta percepción? Esto es posible que se conciba de una de dos maneras. la primera, que sea la luz la que comunique al cuerpo intermedio la disposición, con la cual pueda recibir los colores solamente, hasta que los haga llegar al sentido, lo cual sería la transparencia en acto (120), hasta que el objeto coloreado mueva únicamente al cuerpo transparente en cuanto que es transparente en acto, y según esto, estarían los colores existiendo en acto en la oscuridad, y moviendo a la vista sólo en potencia. Al modo como decimos que el sabio es maestro en potencia, mientras no tenga ningún alumno. En la segunda manera estarían los colores existiendo en la oscuridad según la verdadera potencia, de tal manera que la luz los haga pasar de la potencia al acto Decimos, pues, que ya se declaró en el libro *Sobre el sentido y el Sensible* (121) que el color es una combinación del cuerpo transparente (122) en acto, es decir, del fuego con el cuerpo que es imposible que sea transparente, o sea, con la tierra. Y si esto es así, entonces el color es una cierta luz, y por esto se actualiza y se intensifica necesariamente de alguna manera con la luz que viene de fuera. Lo cual queda manifiesto por el hecho de que cuando contemplamos los mismos colores a la sombra y al sol, al paso de las nubes sobre ellos y al destacarse de ellas, los vemos de maneras distintas con aumento o con disminución. Esto es lo que muestra que los colores se actualizan con

alguna mayor perfección con la luz que viene de fuera De ahí el que se diga que la luz es el agente de la visión. Y también, cuando suponemos que la luz no interviene en la visión más que dando al cuerpo intermedio la disposición con la que recibe los colores, es decir, la transparencia en acto, entonces sería necesario que el color, al ser una realidad luminosa, según acabamos de decir, moviese al cuerpo luminoso en cuanto que es luminoso. Y eso es imposible

[Tampoco podemos decir que los colores existan en la pura potencia en la oscuridad, y que la luz sea la que los ponga en acto. Porque si eso fuera así, no sería posible que se viese una misma cosa y su propiedad como un solo objeto con la vista, y que se viese el cuerpo luminoso con dos colores distintos provenientes del amarillo del pánico y del rojo de la verguenza. Y por eso no decimos que el color sea únicamente una visión, sino que es algo que existe en sí mismo, si bien la luz es su actualización] (123).

En todo este tratado ha quedado claro qué es esta potencia, bajo qué condición percibe y cómo percibe Por lo que se refiere a lo percibido, es decir, los colores, el sitio más conveniente para ello es el libro *Sobre el Sentido y el Sensible* (124)

Artículo segundo

Tratado sobre el oído



50.—Esta potencia es aquella facultad que tiene por oficio el actualizarse con las representaciones de las huellas que se producen en el aire a causa del choque (125) de unos cuerpos con otros denominados sonidos. Todo esto queda claro de cuanto ha precedido (126). Por lo que se refiere a la cosa con la cual se da esta perfección, o de dónde procede, o al modo cómo se da, sobre todo ello decimos lo siguiente. En cuanto a la causa que lo produce, se trata del choque de unos cuerpos con otros. Pero no de cualquier cuerpo que sea se produce el sonido, ni con cualquier clase de choque que sea, sino que es necesario que tanto el cuerpo que choca como el agredido sean ambos cuerpos duros, y que el movimiento del que choca hacia el agredido sea más veloz que el impulso del aire. Efectivamente, si acercamos un cuerpo en el límite de la dureza con suavidad y lentitud, con esto no se produce en ellos un sonido perceptible. Y así también, si los cuerpos que chocan y los agredidos no son cuerpos duros, o no se produce ningún sonido en absoluto, o si se produce, es por la vehemencia del movimiento, como aparece esto en los látigos con los que se golpea. Tal vez ayuden a la producción del sonido las figuras de los cuerpos que chocan. Como, por ejemplo, que sean huecos o planos. Ya declararemos la causa de todo esto.

51.—En cuanto a aquello con lo que se da esta percepción, pues son el aire y el agua. Y esto por la razón que ya se ha declarado de que este sensible necesariamente es de los sensibles que son percibidos por un medio, ya que no están en contacto con el sentido. Sólo que la manera cómo este medio sirve a cada uno de estos sentidos no es la misma que aquella con la que sirve al otro. Si bien todos los sentidos coinciden en que este medio les sirve en tanto en cuanto que esté desprovisto de las representaciones que recibe y que

transmite a los sentidos. Ya que ésta es la propiedad del agente (127). Si bien (128) son distintos los modos de actuación En cuanto al modo con que sirve a la visión, es la transparencia, según se ha declarado ya (129).

52.—Y en cuanto al modo con el que se sirve a esta percepción, que es la propia del oído, es la velocidad con la que recibe el movimiento, y su configuración con el mismo, así como el que permanezca el movimiento en él después de haber cesado el motor, y de que permanezca en el oído algún tiempo aquella figura producida por él, como es el caso de lo que ocurre con el agua, cuando se arroja en ella la piedra. Ahora bien, esto es lo mismo que le ocurre al aire con el choque. Y ya dijimos en otro lugar cómo se da este movimiento en el agua y en el aire (130) Al ser propio del medio únicamente el hacer llegar el choque por medio del movimiento que tiene lugar en él, y al darse todo movimiento en el tiempo, también esta percepción se da en el tiempo, al contrario de lo que ocurre con la vista., De ahí el que se oiga el trueno después de la visión del rayo, siendo así que la causa que los produce a ambos es una sola, según lo que se declaró en los *Meteorológicos* (131).

53.—En cuanto a la causa por la cual se produce el sonido proveniente de los cuerpos duros es que cuando se encuentran sus superficies no se hunden unos cuerpos en otros y se escapa el aire de ellos con fuerza Y por eso, cuanto más anchos son, su sonido es mayor, porque expulsan de sí más aire.

54—En cuanto a los que poseen figuras cóncavas, el asunto en ellos es bien manifiesto. Y esto porque el aire se difunde a su alrededor muchas veces Y tiene lugar allí para el sonido una duración permanente (132) del mismo género que aquél al que pertenece la producción del eco. Y esto porque el eco no es otra cosa más que la reflexión del aire proveniente del cuerpo que lo arroja, conservando aquella forma con la que fue configurado por el choque hasta llegar a mover el aire

extraído y tocar a los oídos, que son el órgano próximo de la audición, según lo que afirmó Aristóteles por segunda vez (133) La función de este aire con respecto a la audición es la que corresponde al papel de la humedad congelada con respecto a la visión. Esto es semejante a lo que dijo Temistio (134), que no hay aquí solamente un choque, sino que también se produce en él alguna reflexión (135). Y si no hubiese esto, no oiría la gente su propia voz. De la misma manera que no se produce la visión como no sea por medio de la reflexión del rayo Y si esto no fuese así, no se vería en la oscuridad. Sin embargo, el lugar más conveniente para tratar estas propiedades y sus pormenores es el libro *Sobre el Sentido y el Sensible* (136).

55.—Y así también para el tratado sobre la esencia (137) de la articulación de los sonidos existente en el animal y sobre aquello con lo que se constituye su existencia, el lugar más adecuado para su mención es el mismo libro y el *Libro sobre el Animal* (138). Si bien esto es manifiesto por la afinidad de la diferencia entre él y los sonidos que son producidos por los cuerpos, puesto que la articulación del sonido, que también es denominada voz, es la causada por el animal en cuanto que es animal Y esto proviene de una cierta imaginación (139), de un cierto deseo y con un órgano determinado, que es (140) el órgano de la respiración. Y la prueba de que la articulación del sonido es producida por el choque de los órganos de la respiración —siendo el aire aquello con lo que se da la respiración— es el que nosotros no podemos respirar al mismo tiempo que articulamos sonidos. Y precisamente porque la voz no se produce más que por causa de la imaginación, no se llama voz a la tos Por lo que se refiere (141) a los animales que articulan sonidos, y sin embargo no respiran, como son los animales conocidos con el nombre de grillos (142) o de chicharra (143), éstos únicamente articulan sonidos con el vientre. Hemos tratado, pues, sobre qué es esta potencia (144), qué es lo percibido por ella, por qué medio se da esta percepción y cómo se da

Artículo tercero

Tratado sobre el olfato

56.—Esta potencia es aquélla cuya función es el recibir las representaciones de las cosas olorosas, es decir, de los olores. Las clases de los olores no son tan patentes para nosotros como las clases de los sabores Y casi las denominamos por las clases de estos últimos, hasta el punto de llamarlos olores ricos y olores agradables Parece ser que este sentido es en nosotros más débil que en muchos de los animales, como en el águila y en las abejas, y los que se asemejan a ambos entre los animales de olfato penetrante Por lo que se refiere a aquello con lo que se da esta percepción, se trata de los dos mismos elementos que servían para los dos sentidos anteriores, es decir, el aire y el agua. Tal vez sea patente por sí mismo que las ballenas tengan olfato. Esto es también manifiesto de cuanto ha precedido (145).

57.—Por lo que se refiere a la manera cómo sirven los dos elementos a este sentido, todo ello aparecerá bien claro cuando se explique qué es el olor. Decimos, pues, el olor se da únicamente en el que está dotado de sabor en cuanto que está dotado de sabor. Y así el sabor es el sujeto primero, de la misma manera que la superficie lo es para el color. Y por eso muchas veces se indica a los sabores por los olores Lo cual queda claro por inducción Ya dijimos en el *Libro sobre el Sentido y el Sensible* (146) que el sabor es una combinación de la sustancia seca con la sustancia húmeda con una especie de cocción que le afecta Y si esto es así, entonces los olores únicamente se dan en los cuerpos, en cuanto que están mezclados, pero no en todos los mezclados, sino únicamente en alguna clase de los mismos. Lo cual no ocurre así en el color ni en el sonido, ya que para cada uno de ellos hay una existencia en su materia y una existencia en el medio. Pero en cuanto al olor es necesario que su existencia intermedia sea por sí misma su existencia en su primer sujeto, ya que sigue

necesariamente al ser dotado de sabor. Y el sabor en cuanto que es sabor es una propiedad del ser mezclado. Y lo que tiene esta función, no es recibido por el agua y el aire con una recepción primera, quiero decir, por su esencia. Y si esto fuese así, los seres simples estarían dotados de sabor. Lo cual es imposible.

58.—Y si esto se establece así (147), no queda ningún aspecto con el que surja esta percepción intermedia más que transmitiendo lo que se desprende de las cosas olorosas de la sustancia aérea correspondiente hasta conectarlo con el sentido del olfato. Como aparece esto en el sentido que existe en muchos de los seres dotados de olores. Quiero decir que únicamente se huelen cuando son estrujados con la mano, o (148) cuando son arrojados al fuego. Y en general, cuando se genera en ellos vapores semejantes a éstos, cuyo oficio es el ser olidos. Y por eso los seres dotados de sabores, cuyo oficio es el que se huelan, no necesitan del calor externo (149) para que sean olfactables en acto, como el almizcle y otros. A algunos de ellos no les es suficiente eso hasta que son arrojados al fuego, como la madera india de áloe. En otros no se huele esto, ni con el calor del fuego, ni con el calor del sol (150), a causa de la sutileza de su sustancia, sino con el calor de la noche, como ocurre con el alhelí. Y la explicación de esto se encuentra en el *Libro sobre el Sentido y el Sensible* (151). Y la prueba de que lo olfactable es del género del vapor es que el ser animado entre los animales únicamente huele con la respiración del aire y su inspiración. Por eso experimentamos que los vientos transmiten los olores que están en la dirección de su corriente e impiden a los que vienen de frente. Ya hemos tratado sobre esta potencia, qué es lo percibido por ella y de qué manera se da su percepción.

Artículo cuarto

Tratado sobre el gusto



59.—Esta potencia es la que percibe las representaciones de los sabores. Y ya se ha comentado antes (152) lo que son los sabores. Esta potencia es como si fuese un cierto tacto, ya que únicamente percibe su sensible al colocarse éste sobre el órgano del sentido. De ahí el que opine Alejandro (153) que esta potencia no necesite de un medio, según lo que aparecerá claro en el tratado sobre el tacto. Sólo que nosotros nos encontramos con que esta potencia, cuyo órgano es la lengua, percibe únicamente los sabores por medio de la humedad que hay en la boca, y de una manera especial las cosas secas. Y esto porque le ocurre al que carece de esta humedad que no percibe los sabores. Y si los percibe, es con dificultad. Y de la misma manera acontece al que se le corrompe la humedad en su boca desviándose hacia una complexión cualquiera, que reproduce todos los sabores de un modo contrario a su esencia. Y en general, aparece claro que una de las cosas con las que se constituye la percepción de este sentido (154) es esta humedad. Y por esta razón se han colocado permanentemente las glándulas para la generación de esta humedad. Y se han colocado en ella misma dos orificios que tienen acceso a la base de la lengua. De todas estas cosas parece claro también que este sentido percibe únicamente su sensible a través de un medio que es la humedad. Esto mismo fue lo que declaró Abū Bakr bn al-Ṣā'ig (155) en su libro *Sobre el Alma,* así como Temistio (156). Conviene que especulemos sobre esto. Decimos, pues: ya se aclaró en lo que ha precedido (157) que la necesidad del medio es de una de estas dos manera: o que sea el medio el que haga llegar la moción del sensible al órgano del sentido por no estar tocando el sensible al órgano, como es el caso de los tres sensibles tales como los colores, los sonidos y los olores (158), o que la necesidad de exigir el medio no consista en esto solamente, sino también en que se den en dicho medio las

formas sensibles del género de algo intermedio entre su existencia material pura y su existencia en el alma, como es el caso de los colores

60.—Y si estos dos son los aspectos que requieren la necesidad del medio, resulta evidente que el gusto no tiene necesidad del medio en la representación primera, siendo así que ésta es una de las representaciones más claras entre las que requieren el medio, al ser su sensible el que mueve al órgano del sentido con su contacto. En cuanto al segundo de los dos aspectos que exigen el medio, el afirmarlo para este sentido es un objeto de estudio. Tal vez se piense que únicamente se da la concepción de esta clase de medio en la existencia de los sensibles recibidos por el compuesto y por el simple. Como los colores que son recibidos por el aire según cierta clase de mediación entre su existencia material y su existencia en el alma. De la misma manera, ocurre algo parecido en el movimiento que se da en el aire o el movimiento que existe en el mismo cuerpo que choca y en el agredido con respecto al sentido del oído (159). De ahí el que veamos que dos movimientos contrarios en el agua a causa de la caída de la piedra en ella no impiden los giros que con ellos se producen.

61.—En cuanto a los sensibles que son recibidos únicamente por el cuerpo compuesto, quiero decir por el complejo, o no existe para ellos la necesidad del medio para esta representación (160), o si existe para ellos, es bajo otro punto de vista. La necesidad del medio que tienen estos sensibles comparada con la necesidad que tienen aquéllos se presta a cierta duda. Por eso lo más parecido que podemos decir sobre esta humedad es que ella ayuda a esta acción en cuanto que sobreviene a las comidas secas el que se humedezcan con la misma en una especie de cocción que tiene lugar en la boca. Y por eso encontramos que el rumiar y el masticar ayudan a la percepción de muchas de las comidas, sobre todo de aquellas que únicamente las percibimos después de su permanencia en la boca. Ocurre en esto lo mismo que tiene lugar

en algunos de los objetos olorosos (161), que son percibidos con la fricción (162), como si estos dos géneros de manjares y de objetos olorosos fuesen sensibles en potencia.

62.—Por lo que se refiere a los manjares que son humedad en acto, o bien no necesitan de esta humedad en la boca, o si la necesitan, esa necesidad es muy exigua De ahí el que sea mejor que digamos de esta humedad que es uno de los instrumentos de la percepción del gusto, que el que digamos que es un medio. El razonamiento se desenvuelve en esto lo mismo que se resolvió en la vista, en el oído y en el olfato. Y por eso vemos que la hipótesis que expuso Alejandro (163) es la más preferible: la más conocida de las necesidades del medio es que el sensible no esté en contacto con el órgano del sentido. Y esto porque (164) al ser lo más ventajoso para la conservación de la permanencia del animal el que no sienta solamente con los sensibles que están en contacto con él, sino también con los sensibles que están lejos y a cierta distancia de él para que se mueva hacia ellos o se aleje de ellos, necesariamente no hay en dichos sensibles una exigencia apremiante del medio (165). Y al percibir este órgano el manjar únicamente en cuanto que es húmedo o está humedecido, y al ser lo que está en potencia cualquier cosa en la que necesariamente no haya nada en acto de aquello hacia lo que está en potencia, el órgano de esta percepción está seco O también, al ser esta humedad aquélla con la que se humedecen los sensibles secos hasta que los perciba este sentido, siendo ella en cierto modo la que establece el contacto, necesariamente se exige también el que ella no posea el sabor en sí misma. De lo contrario, no llegarán los sabores hasta el sentido en su esencia. Como ocurre esto en los enfermos De ahí el que la acción de esta humedad sea lo que más de cerca se parece al medio.

63.—Y cuando este sentido y el sentido de la vista perciben sus sensibles en sus sujetos primarios, tienen en común la percepción de la figura y de la cantidad. En cuanto al sentido del oído y del olfato, precisamente porque (166) perciben

sus sensibles, cuando se separan de sus sujetos primarios, no tienen este sentido en común. El tratado sobre estas cosas se está indagando, y por eso se exige un tratamiento mucho más simple. Sin embargo, nuestro razonamiento se ha desenvuelto en estas cosas únicamente según lo más importante que requería el asunto. Y si Dios (167) nos alarga la vida y disipa esta aflicción, hablaremos de estas cosas con razonamiento más explícito y más claro, y con una indagación más profunda que la presente. Sin embargo, el modo con el que hemos escrito sobre estas cosas es el necesario para la perfección humana, y con ello se obtiene la dignidad primaria del hombre. Y todavía este tratamiento, para el que lo haya seguido detenidamente, le parecerá excesivo, dado el tiempo de que disponemos. Hemos tratado sobre qué es esta potencia, cuál es su órgano y de qué modo percibe sus sensibles. En cuanto al tratado sobre los sabores y sus detalles, el sitio más conveniente para ellos es el *Libro sobre el Sentido y el Sensible* (168).

Artículo quinto

Tratado sobre el tacto

64.—Esta potencia es aquélla que tiene por oficio el perfeccionarse con las representaciones de las cosas tangibles Y los tangibles, según se dijo en el *Libro sobre la Generación y la Corrupción* (169), o son primarios, como el calor y el frío, la humedad y la sequedad; o son secundarios, es decir, derivados de los primarios, como la dureza y la blandura Esta potencia, precisamente porque percibe únicamente estos tangibles según el orden de su existencia, percibe el calor y el frío, la humedad y la sequedad, de una manera primaria y esencialmente. Y percibe las otras cualidades derivadas de éstas por medio de las mismas. Y por esta misma causa es necesario que esta potencia perciba más de un solo contrario, al revés de lo que ocurre con la vista y con el oído Y esto porque al estar percibiendo únicamente estos tangibles según el orden de su existencia, y al acompañar cada una de estas cualidades a otra cualidad, como el calor al que está asociada la sequedad y la humedad, de ahí el que la percepción de esta potencia sea de todas estas fuerzas a la vez

65.—Y también las fuerzas pasivas de esta facultad, es decir, la humedad y la sequedad, al ser como la materia de las fuerzas activas, quiero decir del calor y del frío, y al ser para ellas las fuerzas activas como la forma, es necesario el que perciba [la potencia del tacto] a estas fuerzas simultáneamente Si, por el contrario, la percepción del calor y del frío perteneciese a una potencia, y la humedad y la sequedad fuesen percibidas por otra potencia, entonces ninguna de estas potencias podría percibir estos contrarios según su orden No ocurre lo mismo en el oído y en la vista Puesto que el sentido de la vista percibe únicamente un solo contrario, o sea, lo blanco y lo negro, en cuanto que no están asociados a ningún otro contrario (170). Y lo mismo sucede en la percepción del

oído con respecto a lo grave y a lo agudo. Tal vez sientan también los otros sentidos más de un solo contrario, es decir, los contrarios que son los sujetos de los sensibles primarios. Como la percepción del oído con respecto a lo luminoso y a su contrario, cuyos sujetos son lo blanco y lo negro. Y con esto se resuelve la duda que algunos tienen sobre la función de esta potencia como si fuese más de una, ya que percibe más de un contrario.

66.—Tal vez aparezca esto también cuando se aclare que el órgano de esta potencia es uno solo. Y esto porque una de las cosas por las que se enumeran estas potencias son sus órganos. Ya que hemos visto que necesariamente una sola potencia no tiene más que un órgano, y viceversa Y por esto es (171) conveniente que investiguemos en primer lugar qué es este órgano, y si es uno o muchos, puesto que la cosa no es aquí tan clara como lo es en los demás sentidos. Si bien esta investigación sería más propia del *Libro sobre el Animal* (172). Decimos, pues, que según lo que se ha declarado en aquel libro (173), los miembros son los órganos del alma (174), y que éstos se diversifican únicamente en sus distintos modos de ser con la diferenciación de las acciones del alma, de manera que el ojo se encuentra compuesto de agua y aire a causa de la vista. Y esto es claro en los miembros compuestos, que son aquéllos cuyas partes no se parecen las unas a las otras. Por lo que se refiere a los miembros simples, que son aquéllos cuyas partes se parecen unas a otras, es evidente que muchos de ellos únicamente son engendrados por causa de los compuestos, como la mano que consta de huesos, venas y otros elementos. Tal vez sea también claro que algunos de ellos únicamente exigen ser divididos en simples y compuestos por causa de la división de las potencias del alma. Y esto porque las cuatro potencias, cuya mención ha precedido (175), se encuentran únicamente en los miembros orgánicos.

67. —Por lo que se refiere al sentido del tacto, al ser extensivo a todo el cuerpo (176), y común a todos los miembros, se requiere necesariamente que el miembro que le es propio

sea común, simple y orgánico (177). Y como ningún animal tampoco está desprovisto de esta potencia, se requiere necesariamente que ningún animal esté desprovisto de este miembro (178). Ahora bien, no hay nada en el animal que parezca tener esta propiedad más que la carne. Y esto porque vemos que es el miembro que, cuando lo pinchamos (179), sentimos; además de que vemos que es algo común a todos los animales. Con lo cual se resuelve la duda de aquellos que opinaban que la carne tal vez no fuese el órgano de esta potencia, y que su única función fuese la de ser un medio, tal como aparece en el razonamiento de Temistio y de Aristóteles en el *Libro sobre el Alma*, al contrario de lo que éste dijo en el *Libro sobre el Animal* (180) Ya que, según se dijo, no está en la existencia de la carne, que siente las cosas que están en contacto con ella, la suficiencia para que ella sea el órgano de esta percepción, sino que tal vez el órgano esté dentro de ella, siendo la carne como el medio. Ya que si revestimos de piel al animal, y después la pinchamos en ella (181), nos encontramos con que siente. Y esto porque si observamos lo que se declaró en el *Libro sobre el Animal* (182), y lo que dijimos también de que el órgano de esta potencia necesariamente ha de ser simple y común a todos los animales, y se añade a esto lo que se observa en la autopsia, es decir, que no se encuentra en el cuerpo del animal un miembro con esta propiedad, que muestre que sienta sin la carne, entonces se ha probado necesariamente que el órgano de este sentido es la carne.

68—En cuanto a los nervios que, según opina Galeno (183), serían el órgano del sentido, si están dotados de figura y oquedad, sensible en algunos de ellos, como en el caso de las venas, entonces se acercarían más al estado de orgánicos que al de simples, como la carne, y tampoco serían comunes a todo el cuerpo Y si fuese la cosa como él opinaba, el animal no sentiría con todas las partes de la carne. Sin embargo, si se observa atentamente la cosa en ellos, nos encontramos con que forma parte de la existencia del sentido en alguna manera. Y esto porque si suponemos lo que aparece en la autopsia que muchos de los miembros, cuando

está enfermo el nervio que los riega, o se corta éste, es muy difícil que ellos sientan. Y si añadimos a esto que la naturaleza no hace nada en vano, y que estos nervios están en lugar de una acción y de una pasión, quiero decir de las acciones del alma y de sus pasiones, es evidente del conjunto de todo esto que el nervio forma parte en cierto modo de la existencia del sentido. Y esto porque el empleo del método de la inducción aisladamente en la investigación de las acciones de estos miembros, ya se mostró en la ciencia de la *Lógica* (184) que era erróneo, tal como fue la costumbre de Galeno (185) al usarlo, y de muchos de los cirujanos anteriores (186).

69.—Sin embargo, si no hay más remedio que el que el nervio forme parte de la existencia del sentido, pues ojalá yo supiera de qué modo sea esto (187). Decimos, pues, cuando se observa lo que se declaró en el *Libro sobre el Animal* (188), que el sujeto primero de esta potencia y de las demás potencias restantes del sentido es el calor nutritivo, que está por sí mismo en el corazón, y en los demás miembros en cuanto están unidos a él por medio de las arterias que provienen del corazón, y que el cerebro existe únicamente con miras al equilibrio de este calor nutritivo en el órgano del sentido; y esto porque sería imposible el que esta potencia sintiese las cosas que sobrepasan el equilibrio adquiriendo cualidades desmesuradas, a no ser que su órgano esté en el máximo del término medio y del equilibrio para poder percibir todos los extremos que se salgan de él, y ésta es la condición de la carne Y por eso, cuanto más equilibrada esté la carne, el sentido será mayor, como lo vemos en el sentido interior de la palma de la mano. En cambio, el nervio (189) tiene una complexión que está lejos de la mezcla intermedia, y por eso, es difícil su sentido por frío y seco

70.—Con esto se demuestra que el cerebro no es la fuente de esa sensación, como creyó Galeno (190), y únicamente es la fuente de la potencia equilibradora, y sólo se necesita que el órgano de este sentido esté equilibrado entre los extremos de las cualidades. Pues no le ocurriría al órgano el

estar desprovisto de los sensibles percibidos por él, ni se encontrarían en él en estado de potencia pura, tal como le ocurre al órgano de la vista, que está desprovisto de los colores (191). Lo mismo ocurre en las otras cuatro potencias (192). Y esto es así únicamente porque este órgano se ha convertido en el órgano de esta percepción en cuanto que está mezclado Y no hay más remedio que, en el que está mezclado, existan las cuatro cualidades.

71.—En cuanto a la utilidad de este enfriamiento que realiza el cerebro en cada uno de los sentidos (193), ya se ha investigado sobre ello en el *Libro sobre el Animal* (194). Y si suponemos todo esto así, y añadimos a ello que los nervios únicamente provienen del cerebro, porque son semejantes en su sustancia, y se deduce del conjunto de todo ello que la carne únicamente siente con una sensación completa por medio del calor nutritivo que está en ella, cuando se equilibra su calor con los nervios que llegan a ella desde el cerebro (195), parece que estos nervios sean únicamente los que se dan en el animal perfecto a causa de su superioridad. De lo contrario, el animal de calor débil sería como el animal fuerte (196), o como el que se le parece, ya que no se puede prescindir (197) de la existencia de estos nervios en él, sobre todo en el animal que no posee de las potencias del sentido más que esta potencia, como la esponja marina y otros. Y por eso vemos a muchos de los animales, cuyos miembros no tienen muchos órganos que, si se separan, quedan moviéndose algún tiempo, y las partes cortadas de los mismos sienten. Al contrario de lo que ocurre en el animal que consta de miembros con muchos órganos Sin embargo, basta para la existencia de muchos de estos animales únicamente la existencia del corazón y del cerebro, o algo que equivalga al papel de ambos

72.—Se ha desviado nuestro razonamiento de aquello que nos habíamos propuesto, ya que la investigación de estas cosas tenía su lugar más oportuno en el *Libro sobre el Animal* (198). Con este razonamiento ya se ha declarado cuál es el órgano de esta potencia. En cuanto a que esta potencia no tenga ne-

cesidad de un medio en su percepción, es evidente de cuanto dijimos en lo que ha precedido. Es decir, que el medio (199) únicamente se necesita en los sentidos por una de dos cosas La primera de ellas (200), por no estar los sensibles en contacto con el órgano del sentido. La segunda, a causa del papel de la elevación de la existencia material a la existencia espiritual. Ya que la naturaleza siempre se transforma en sus contrarios a través de un medio. Pero desde el momento en que esta potencia sienta únicamente a sus sentidos poniéndose éstos en contacto con su órgano, desde ese punto de vista no necesita de un medio. Y en cuanto que también el órgano de esta potencia únicamente reciba a los sensibles con una recepción material, y esto sólo con calentarse y enfriarse, tampoco necesita de un medio por razón del segundo aspecto.

73.—En cuanto a la opinión de Temistio (201) transmitiendo lo que parece evidente en el testimonio del Sabio (202), es la de que este sentido, aunque esté en contacto con sus sensibles y los palpe, no es posible que los toque no habiendo entre ellos aire en absoluto. Como no es posible que los peces se toquen en el agua sin que haya agua entre ellos Y pone como prueba el que este sentido tal vez necesita en alguna manera del medio que está en el exterior Parece, pues, que el asunto es elevado, y que no hay más remedio que el que esto sea un accidente que sigue a este sentido, y no que sea uno de los constitutivos de este sentido (203).

74.—Ya se ha declarado, por tanto, qué es esta potencia, cuáles son sus sensibles, cuál es su órgano, y que éste no necesita de un medio a la manera como lo necesitan los otros sentidos (204) Y tal vez veamos con ellos que esta potencia percibe una contrariedad distinta, que no se relaciona con los cuatro contrarios (205), es decir, lo pesado y lo ligero. Y esto no es otra cosa más que el que ella percibe el movimiento contrario a la potencia motora (206) que se da en el animal. Y por eso tal vez se siente con cansancio y con fatiga. Podría pensarse que lo pesado y lo ligero pertenenecen a los sensibles comunes, porque los sentimos por medio de nuestra

sensación con el movimiento. Y el movimiento, según se ha d cho, es uno de los sensibles comunes. Sin emargo, en cuanto a los demás sentidos, a pesar de que perciban lo pesado y lo ligero, pero muchas veces nos equivocamos en ello, ya que pensamos que el movimiento lento es pesado, y que el veloz es todo lo contrario. Y tal vez la cosa sea al revés Y por eso (207), hemos visto que estos sensibles son comunes a los sentidos.

75 —En cuanto al sentido del tacto, ciertamente percibe esta contrariedad sin el error consiguiente a su percepción. Si bien el modo que tiene de percibirlo no es el mismo que aquél con que lo perciben los demás sentidos. Y por eso mismo creemos también que es una propiedad suya. Y en general, no hay más remedio o de que se trate de los sensibles comunes, siendo, sin embargo, el sentido del tacto más verídico en su distinción (208), o de que sea en parte algo propio de este sentido, y en parte algo común, ya que el modo como perciben también los demás sentidos lo pesado y lo ligero tal vez sea le mismo que como lo percibe el sentido del tacto, si bien quizá le ocurra en esto al tacto el error, lo mismo que les ocurre a aquéllos,que es el de la rapidez y lentitud

76 —En cuanto al modo especial con el que percibe esta potencia los contrarios, es decir, el modo de su sensación con la tendencia motora, en esto el error no tiene cabida en él de ninguna manera Sin embargo, al ser también esta contrariedad, quiero decir lo pesado y lo ligero, en alguna manera algo común a los sensibles, quizá nos parezca que no conviene que pongamos a la potencia que la percibe como una potencia distinta de la potencia del tacto, hasta el punto de ser una sexta potencia. Además, el órgano con el que percibe esta potencia el calor y el frío, lo pesado y lo ligero, es uno solo. Y ya hemos dicho. una de las razones por las que la potencia es única es que su órgano sea único (209).

77 —En cuanto a la separación de la conexión, no hay otro género más que el sentido, según lo que opinó Avicena (210)

Y no hay aquí más sensibles que aquéllos que hemos enumerado Y solamente siente esta potencia, es decir, la potencia del tacto, el daño proveniente de la separación de la conexión a causa de lo que dicha separación produzca del calor y de la sequedad que siguen al movimiento del cuerpo que interrumpe la conexión Y por eso, mientras los cuerpos que hacen esto sean más suaves y menos ásperos, la separación de la conexión es de menor sensibilidad, y cuanto es más áspero y más duro, el asunto es al revés.

78.—Y más extraño aún que todo esto es lo que opina Galeno (211), que esta potencia únicamente percibe los sensibles que le son propios mediante su percepción de la separación de la conex ón. Puesto que la separación es lo contrario de la unidad y de lo uno Y esta potencia, que es la de los sensibles comunes, no es una potencia activa. Ahora bien, de la separación por sí misma no proviene ningún dolor, como creía Galeno (212). Sin embargo, la cosa en este asunto, según dijimos (213), es al revés de lo que opinó Galeno (214). Y encontramos que el mismo Galeno da por bueno este concepto en otro sitio, es decir, en su comentario al *Tratado de Hipócrates* (215): si el cuerpo estuviese compuesto de una sola cosa, no sentiría dolor, porque le tocase (216) algo que separase sus partes. Pues si esto fuese así, entonces la separación de la conexión sería sentida únicamente a causa de la transformación que se realiza en el ser que está unido por medio del cuerpo que deshizo su unión, y esto, a causa del golpe que tuvo en él. Hemos dicho, pues, qué es esta potencia, y cuáles son sus sensibles y, en general, qué es lo que la constituye, lo más concisamente que nos ha sido posible Pasemos, por tanto, al tratado sobre el sentido común.

Artículo sexto

Tratado sobre el sentido común

79.—De todas estas cinco potencias que hemos enumerado, aparece claro por sí mismo que tienen una potencia común. Y esto porque al tener ellos aquí muchos sensibles comunes, también deben tener aquí, por eso mismo, una potencia común, con la que sienten los sensibles comunes, ya sean comunes a todas ellas, como el movimiento y el número, o a dos de ellas únicamente, como la figura y la cantidad, percibidas por el sentido de la vista y por el sentido del tacto (217). Y también porque, cuando hemos percibido con el sentido la diferencia entre los sensibles propios, sentido por sentido, hasta el punto de que discernimos, por ejemplo, acerca de esta manzana que está dotada de calor, de olor, de sabor y de figura, y que estos sensibles son distintos entre sí, es necesario que esta perceción se haga con una sola potencia. Y esto porque la potencia que discierne que estos dos sensibles son distintos, necesariamente ha de ser una sola potencia. Ahora bien, el razonamiento que dice que la potencia con la que se percibe la diferencia entre dos cosas sentidas no es una sola potencia es del mismo orden que el razonamiento con el que yo (218) percibo la diferencia que hay entre el sensible que yo sentí y el sensible que sentiste tú sin que yo lo sintiese. Esto es evidente por sí mismo.

80.—Y tal vez coincida también la existencia de esta potencia con otra acción, y es que no nos es posible aquí relacionarla con ninguno de los cinco sentidos. Y esto porque nosotros nos encontramos con que cada uno de estos sentidos percibe sus sensibles, y percibe, además de esto, que percibe, es decir, puesto que ella siente la sensación. Y la misma sensación es el sujeto de esta percepción, ya que su relación a esta potencia es una relación de los sensibles a cada uno de los sentidos. Y por eso, no podemos relacionar esta acción a uno solo de los cinco sentidos, pues de lo contrario se segui-

ría necesariamente que los mismos sensibles serían sensaciones de sí mismos Y esto porque el objeto, por ejemplo, de la potencia de la vista es solamente el color (219), y el objeto de esta potencia es la misma percepción del color Ahora bien, si esta acción fuese propia de la vista, el mismo color sería su percepción. Pero esto es imposible

81.—De ahí el que necesariamente se deduzca de todas estas cosas la existencia de una potencia común para todos los sentidos, que sea en cierto modo una sola, y en cierto modo múltiple (220) En cuanto a su multiplicidad, proviene de que percibe distintos sensibles con órganos distintos, y de ella se derivan movimientos distintos Y en cuanto a que sea una sola, esto proviene de que ella percibe la diferencia entre las percepciones distintas Y precisamente porque es una sola, percibe los colores con el ojo, los sonidos con el oído, los olores con la nariz (221), los sabores con la lengua y los tangibles con la carne. Y percibe todos estos sensibles por sí mismos y los discierne Y de la misma manera percibe todos los sensibles comunes con cada uno de estos órganos Y así, percibe al número (222), por ejemplo, con (223) la lengua, con el oído, con el ojo, con la carne y con la nariz. En conjunto, es una por el objeto, y múltiple por la terminología, es una en la esencia y múltiple por sus órganos.

82 —El modo de concebir esta potencia, que de alguna manera es una sola y de otra múltiple (224), es como la condición de los radios que salen del centro del círculo hacia la circunferencia. Puesto que estos radios son múltiples en cuanto a los extremos con que se terminan en la circunferencia, y son uno solo en el punto que reúne a todos los extremos en sí mismo, es decir, en el centro. De la misma manera, estos movimientos que provienen de estos sensibles son múltiples en cuanto a que son muchos los sensibles y órganos; pero en parte también son uno solo en cuanto que se terminan en una sola potencia Esta comparación (225) se ha hecho ya habitual entre los *mutakallimūn,* siguiendo la mente de Aristóteles (226), y además de la suya, de la de sus comentaristas,

que la utilizan (227) para la comprensión de la existencia de esta potencia. Y es porque, a pesar de que pertenece al género de la enseñanza en el que se encuentra la comprensión de la sustancia de la cosa en lugar de la cosa, y esto o por una comparación, como lo ha hecho aquí, o por algo distinto, como sería el método poético, sin embargo, no es contraproducente el que se haya conocido con anterioridad la sustancia (228) de esta potencia, y se sepa el aspecto en el que consiste la semejanza entre ambas (229), siendo este método de enseñanza el que interviene para enseñar el contenido de una prueba apodíctica en aquellas cosas que son difíciles para la mente el concebirlas primariamente en su esencia. Se comienza (230), pues, por la comprensión de las cosas, en lugar de por la esencia de la cosa. Esas cosas se utilizan a modo de trampolín (231) sobre el que la mente salta desde la semejanza de la cosa hasta la cosa en sí misma. Ya que lo que se pretende con esto es la concepción de la cosa por medio únicamente de aquello que se le parece, tal como se pretende esencialmente en el *Tratado sobre la Poética* (232)

83 —En cuanto a la sustancia de esta potencia, cuál es y qué existencia es la suya, todo ello queda claro de lo que dijimos del sentido en general (233) Y esto porque ya hemos conocido allí el grado de esta potencia entre las demás potencias materiales. Y ya sabemos que su recepción de los sensibles no es una recepción material. Por eso es correcto el que ella perciba (234) los contrarios simultáneamente en un solo instante y con una potencia no dividida Este es el tratado sobre lo que es propio de cada uno de los sensibles de estos cinco sentidos, y sobre cómo le es propio, y sobre aquello en lo que son comunes y sobre la manera cómo son comunes. En cuanto a que no es posible que haya un sexto sentido, es también manifiesto por varios aspectos. Uno de ellos es que si hubiese aquí un sentido distinto de estos cinco, habría para él otro sensible, siendo evidente después de un examen concienzudo que los sensibles propios son únicamente estos cinco Y esto porque los sensibles son necesariamente o colores, o sonidos o sabores, u olores, o tangibles, o algo que es propiedad de los mismos y es percibido (235) por medio de

ellos, y que son los sensibles comunes. Y si esto es evidente por sí mismo, y no hay aquí ningún otro sensible, luego tampoco hay aquí ninguna otra potencia sensitiva Y también, si hubiese aquí otro sentido, habría aquí otro órgano, y otros medios en el caso de que supusiésemos que ese sentido no estuviese en contacto con sus sensibles Y esto por la sencilla razón de que es evidente después de un examen serio que no queda en estos medios una manera con la que se sirva a otro sensible distinta de los medios que han precedido (236) Y no es posible que se perciba con un solo órgano a dos sensibles distintos. Puesto que, según hemos dicho, a cada sensible (237) le corresponde un solo órgano Y si esto es así, se sigue necesariamente que si se da aquí otro sentido, se dé otro órgano, únicamente en el caso de que supongamos que diho sentido está en contacto inmediato con su sensible; o que se dé otro órgano y además un medio (238), si suponemos que el sentido no esté en contacto inmediato con su sensible Y si es también manifiesto después de una reflexión que no se puede poner aquí la existencia de otro órgano, ni tampoco en este caso de otro medio, es, por tanto, evidente que no es posible encontrar aquí otro sentido

84.—En cuanto al asunto de dónde sea manifiesto que no es posible el que se dé aquí otro órgano ni otro medio, es obvio de lo que precede Y esto porque no existe otro medio más que el agua y el aire Puesto que la tierra no puede ser un medio por su dureza (239) Y en cuanto al fuego (240), no es posible que exista en él ningún animal, y mucho menos que sea un medio. Y de la misma manera, tampoco es posible que se dé otro órgano. Y esto porque todo órgano o es compuesto de agua, como el ojo, o de aire, como es el caso de los dos oídos, o está mezclado en su máximo equilibrio con los cuatro elementos, que es lo que se da en la carne Puesto que el órgano, en cierto modo, es necesario que esté relacionado con el medio. Tal vez aparezca también esto de que si se diese aquí otro sentido, estaría en otro animal distinto del hombre Y en ese caso se daría en el animal inferior lo que no se da en el más perfecto Y por eso, los sentidos según el destino primitivo están orientados a las potencias que son su

perfeccionamiento, en especial a la razón (241), según lo que explicaremos sobre este asunto (242).

85.—Ya se ha comentado en el *Libro sobre el Animal* (243) cuál es la relación de los miembros, que se dan en el animal sin que se den por sí mismos en el hombre, a los miembros con los cuales está constituido el hombre, y cómo semejantes miembros existen en el hombre de un modo más noble, como la trompa del elefante y las alas del pájaro. Y a la verdad, la mano del hombre es más perfecta en su acción que aquéllas, y más noble. Y tal vez se encuentre otra potencia que siga a esta potencia, quiero decir, a la potencia del sentido en el animal perfecto, el cual se mueve hacia el sensible después de estar él ausente del mismo, o se mueve hacia él antes de estar presente, es decir, la potencia que se denomina con el nombre de imaginación. Es, pues, conveniente que hablemos de ella.

CAPITULO V

Tratado sobre la imaginación

86.—Conviene que tratemos aquí de algunas cosas (244) relativas a esta potencia. Y en primer lugar sobre su existencia. Algunos (245) piensan que ella pertenece a la potencia sensitiva por sí misma. Otros (246) creen que se trata de la potencia de la opinión. Otros (247) la consideran compuesta de ambas. Por otra parte, ¿es esta potencia de las que unas veces se encuentran en potencia (248) y otras en acto? Pues si esto fuese así, necesariamente sería una sustancia material. Ahora bien, ¿qué es esta materia? Y ¿qué rango es el suyo? Y ¿cuál es el objeto de esta disposición, y de esta potencia? Y también, ¿cuál es su motor que la hace pasar de la potencia al acto? Decimos, pues: En cuanto al asunto de que esta potencia (249) sea distinta de la potencia sensitiva, aparecerá bien claro enseguida. Y esto porque, aunque las dos coincidan en que perciben lo sensible, pero se diferencian ambas en que esta potencia discierne sobre los sensibles después de su ausencia. Y por eso su actuación es más perfecta, cuando descansa la actividad de los sentidos. Como ocurre en el sueño.

87.—En cuanto al momento de la sensación, apenas (250) si aparece la existencia de esta potencia. Y si aparece, es muy difícil el diferenciarla del sentido. Y bajo este aspecto se cree que esta potencia no se encuentra en muchos de los animales, como en los gusanos, en las moscas y en los valvíferos. Y esto porque observamos que este género de animales no se mueve más que en presencia de los sensibles. Parece ser que esta clase de animales o no tiene ninguna imaginación en absoluto, o si la tiene, no se diferencia del sensible. La investigación sobre esto se hará en el tratado sobre la potencia motriz especial del animal.

88.—Tal vez se diferencia también esta potencia de la fa-

cultad del sentido, ya que nosotros muchas veces nos equivocamos con esta potencia, y confrontamos la verdad con la facultad del sentido, sobre todo en sus sensibles propios. De ahí el que denominemos *fantasmas* a los sensibles engañosos. Y también tal vez nos sea posible el componer con esta potencia cosas que nunca se sintieron hasta ahora, sino que únicamente las conocimos separadas. Como nos figuramos un animal fantástico, o el coco, y otras cosas semejantes, que no tienen existencia fuera del alma, y solamente las reconstruye esta potencia. Y parece que la acción de esta potencia sea un producto del hombre (251). Declararemos luego en el *Libro sobre el Sentido y el Sensible* (252) las cosas en las que se diferencia el hombre de los demás animales en lo referente a estas potencias, y aquello en que se diferencian los animales entre sí, y aquellas otras que les son comunes. Además, ciertamente sentimos aquellas cosas que son necesarias para nosotros. Lo cual no le ocurre a la imaginación, sino que está en nuestro poder el imaginar una cosa o no imaginarla. Y ésta es una de las diferencias que existen entre esta potencia y la potencia de la opinión. Pues opinamos algo que es necesario para nosotros. Tal vez la diferencia esté también en que la opinión siempre se da con la verdad. Como cuando imaginamos algunas cosas de las que no sabemos hasta ahora si son verdaderas o falsas. Y si no existiese esta potencia, o faltase una sola de las dos potencias (253), es decir, la potencia del sentido y la de la opinión, no sería posible el que la imaginación estuviese compuesta de ambas (254), según pensaron algunos (255). Porque lo que está compuesto de algo, si no hubiese mezcla de alguna manera, se seguiría necesariamente el que conservase las propiedades de aquello de que está compuesto.

89.—Y de la misma manera aparece aquí con bastante aproximación el que esta potencia no sea un entendimiento, ya que la mayor parte de las veces somos veraces únicamente con los inteligibles (256), y nos engañamos con esta potencia. Y la diferencia entre la especie impresa imaginativa y la especie impresa intelectual (257), si bien las dos tienen en común el que nosotros con ninguna de las dos somos ve-

races o nos engañamos, está en que a los objetos imaginables solamente los concebimos en cuanto que son individuales y materiales. De ahí el que no podamos imaginar nunca un color como no sea con una dimensión, a pesar de que quedará bien claro por sí mismo el que esta potencia pertenece a un grado superior al de las representaciones individuales En cuanto a la especie impresa intelectual, consiste en la abstracción de la materia de la representación universal, no en el sentido de que implique una relación singular y material en su sustancia, a pesar de que irremisiblemente sea esto uno de los consecuentes del universal, es decir, el que se multiplique con la multiplicación de los individuos, y el que tenga una relación material Todo esto quedará perfectamente claro en el tratado sobre la potencia racional (258) En cuanto a que esta potencia unas veces esté en acto y otras en potencia, esto es evidente por sí mismo, puesto que en su acción se requiere obligatoriamente que le preceda el sentido, según declararemos a continuación.

90.—Las sensaciones, según se ha declarado antes, son temporales. Y siendo esto así, esta potencia es, por tanto, en cierta manera material y temporal. En cuanto al sujeto de esta potencia, en el que está la disposición (259), es el sentido común Y la prueba de ello es el que la imaginación únicamente se encuentra siempre con la potencia del sentido, si bien puede darse el sentido sin la imaginación. Y en general, aparece claro del modo de ser de la potencia sensitiva el que es anterior por naturaleza a esta potencia, y el que la relación a ella es la misma que la relación de la potencia nutritiva a la sensitiva. Con esto queremos significar la relación del perfeccionamiento último que existe en la potencia imaginativa hacia el perfeccionamiento último que es propio de la potencia sensitiva (260). Y a la verdad, el sujeto de estas dos disposiciones, es decir, de la disposición para la recepción de los sensibles y de la disposición para la recepción de los imaginables, es el alma nutritiva, si es como se declaró en el asunto de esta potencia, que su existencia desde el principio es únicamente en cuanto que es un acto. Y las disposiciones en cuanto que son disposiciones únicamente se dan acompa-

ñadas con algo que está en acto, y no hay unas que sean sujeto de las otras, como no sea en el sentido de cierto paralelismo (261), en cuanto que algunas de ellas son anteriores en el sujeto a la existencia de las otras.

91.—De esta manera conviene que se entienda el asunto en la disposición imaginativa con respecto a la disposición sensitiva. Ahora bien, nosotros no podemos decir que las sensaciones en acto sean el sujeto de esta disposición imaginativa, de la misma manera que decimos que el alma vegetativa es el sujeto del alma sensitiva. Ya que se ha declarado que las sensaciones son los motores de esta potencia con la que se actualizan. Sin embargo, en cualquier caso es una cosa evidente el que esta potencia y esta disposición son más espirituales que la disposición sensitiva, puesto que la obtención de la disposición imaginativa está en el grado segundo y después de la obtención de la disposición sensitiva, como si únicamente se refiriese a la materia por medio de la potencia sensitiva. Además la pasión de esta potencia no proviene de los sensibles que están en acto fuera del alma, sino de las huellas que resultan de los sensibles que están en la potencia sensitiva, según lo que declararemos después. Y su función es precisamente la de ser más espiritual. Ya se ha declarado, por lo tanto, en este tratado la existencia de esta potencia, y qué materia es su materia (262), y cuál es su gradación.

92.—Y cuando (263) lo que está en potencia, como se ha dicho en varios sitios, únicamente se transforma en acto con un motor que lo saque de la potencia al acto, cuál sea el motor de esta potencia ojalá yo lo supiera. En cuanto al motor de la potencia sensitiva es una cosa clara, puesto que son los sensibles en acto. En cuanto a esta potencia, puesto que su actualización únicamente se da también con los sensibles en cierto modo, y esto después de su ausencia, y puesto que es también evidente por sí mismo el que esta potencia exige necesariamente a los sensibles para llegar a su última perfección (264), y esto (265), porque nosotros sólo podemos imaginar algo en sí mismo y en su esencia después de que lo

hemos sentido, no hay más remedio que el que su motor sea una de estas dos cosas: o bien los sensibles en acto que están fuera del alma, y entonces según este aspecto no habría diferencia entre ella y la potencia sensitiva, como no fuese únicamente en que la potencia del sentido percibiese a los sensibles cuando están presentes, y la imaginación se pone en contacto con ellos sólo después de su ausencia; o bien (266) que el motor de esta potencia no sean los sensibles que están fuera del alma, sino las huellas que quedan de ellos en el sentido común después de su ausencia [Pues parece bastante cierto que queda alguna huella de los sensibles en el sentido común después de su ausencia] (267) Y sobre todo, si se trata de los sensibles fuertes Y por eso, cuando se pasa deprisa desde ellos hacia los sensibles inferiores (268), no es posible (269) que los sintamos a éstos.

93 —Y en general, se da en el sentido común una potencia para retener las huellas de los sensibles y para guardarlas. Sin embargo, si suponemos que el alma de la imaginación consiste únicamente en la existencia de esta huella que permanece en el sentido común después de la ausencia de los sensibles, y no en que sean esas huellas las que muevan a la potencia de la imaginación, hasta el punto de que tengan en la materia de la imaginación una existencia más espiritual que la que tenían en el sentido común, es necesario que se imaginen al mismo tiempo muchas cosas, de manera que la cantidad de su número sea como la cantidad del número de las cosas que hemos sentido. Además, no está en nuestra mano el imaginar cuando queremos. Sino que siempre estamos imaginando. Y en general (270), ha sido siempre para nosotros la imaginación una de las cosas necesarias, lo mismo que ocurre en los sensibles Y si esto es así, no es, por tanto, la causa de que nosotros imaginemos en tiempos sucesivos, sino el que cuando queramos nosotros, contemplemos con esta potencia las huellas que han quedado en el sentido común. Y por eso, la acción de esta potencia mejora en el descanso y se debilita con la presencia de los sensibles (271). Y esto porque el sentido común, cuando están presentes en él los sensibles en acto, es movido solamente por ellos las más de las veces

Pero cuando los sensibles en acto están ausentes del sentido común vuelve éste y mueve a esta potencia (272) con las huellas que quedan en él de los sensibles. Y por eso la acción de esta potencia es mayor en el sueño. Los sensibles, pues, mueven al sentido común, y las huellas que se obtienen con ellos en el sentido común mueven a esta potencia, es decir, a la potencia de la imaginación, a la manera como unas cosas son movidas por otras. Sólo que para esta potencia hay composición y división en aquellas huellas. Y por eso, en cierto modo es activa y en otro pasiva. De aquí resulta evidente que esta potencia, según hemos dicho, es más espiritual que el sentido común (273). Y sin embargo, a pesar de eso, pertenece al género del sentido. Ya que el motor que la mueve es singular (274). Y el recipiente sólo recibe algo semejante a lo que le da el motor. Y el motor sólo da lo que le es semejante en su sustancia.

94. –Ahora bien, en cuanto al motor por el cual existe el universal es de un rango superior a éste. Ya que su movimiento no tiene fin (275), según lo que declararemos después. En cuanto a que esta potencia es de las potencias del alma generables y corruptibles, es una cosa evidente, por aquello de que primero existe en potencia y luego en acto. Y la potencia, según lo que hemos dicho en más de una ocasión, es la más propia de las causas de la producción temporal (276). Y lo temporal (277), según se ha dicho, es necesariamente corruptible. Además, su perfeccionamiento únicamente se realiza por las huellas que quedan en el sentido común provenientes de los sentidos (278). Y necesariamente estas huellas son producidas temporalmente por los sensibles. Y por lo mismo, son temporales (279). Además, la primera disposición de esta potencia se encuentra, según hemos dicho, en el alma vegetativa por medio del perfeccionamiento último del sentido. Y ambas son temporales (280). Por lo tanto, el perfeccionamiento último de esta potencia es temporal (281). Se ha declarado, pues, en este tratado la existencia de esta potencia, y qué materia es su materia (282), cuál es su rango, y cuál es su motor. Y con esto se ha declarado por sí mismo que esta potencia es generable y corruptible. En cuanto a por

qué (283) existe esta potencia en el animal (284), es a causa del apetito que surge en él (285), cuando le acompaña a esta potencia el movimiento en el lugar. Y esto porque con la potencia de la imaginación, acompañada de este apetito, se mueve el animal en busca de lo placentero y rehúye lo nocivo. Hablaremos de esto detalladamente en el tratado sobre la potencia motora del animal (286). Y ya que hemos terminado el tratado sobre esta potencia, pasemos ya a la potencia racional, pues, según aparece de ella misma, es la que sigue en dignidad a esta potencia. Y esto porque no es posible que se encuentre en el animal una potencia superior a ésta, quiero decir a la imaginativa, como no sea en el hombre, y ésa es la potencia racional.

CAPITULO VI

Tratado sobre la potencia racional

95.—A la verdad, cuando se da la ciencia sobre un objeto, solamente se obtiene a la perfección, según se ha dicho en varios sitios, si precede en primer lugar y se conoce la existencia del objeto (287), en el caso de que éste no sea evidente por sí mismo. Después se investiga la comprensión de su sustancia y de su esencia con las cosas que lo constituyen. Luego se investiga, después de esto, el conocimiento de aquellas cosas, que entran en la constitución de dicho objeto, como son las propiedades esenciales del mismo y sus accidentes (288). Tal vez convenga, pues, que examinemos todas estas cosas por sí mismas en esta potencia. Comencemos, por tanto, en primer lugar e indiquemos el aspecto bajo el cual tiene lugar la certeza en la existencia de esta potencia y su diferencia con las demás potencias que le han precedido. Después examinaremos, en lo relativo a esta potencia, si ella es potencia unas veces, o si es un acto siempre, según lo que cree mucha gente (289), ya que sus acciones faltan únicamente en la infancia, cuando la potencia se encuentra empañada con la humedad, o si tal vez una parte de ella es potencia, y otra parte acto. Y a la verdad que esto es lo más importante sobre lo que versa el examen acerca del alma racional. Este es un concepto sobre el cual hubo una gran diversidad entre los antiguos (290). Y a partir de aquí se informa sobre lo que es más deseable en el asunto del alma racional, quiero decir si es eterna o temporal y corruptible, o si está compuesta de algo eterno y de algo temporal. Ahora bien, si unas veces es potencia y otras veces acto, entonces su esencia necesariamente está dotada de materia. Y en ese caso, cuál es esa materia, cuál es su rango, y cuál es el sujeto de esta disposición y de esta potencia. Puesto que lo que es potencia es algo que no está separado. Y si esa potencia es cuerpo, o es alma, o inteligencia. Y también cuál es el motor de esta potencia y el que la reduce al acto, y en qué medida del movi-

miento la acción de este motor se termina hacia él en nosotros (291). Pues con esto nos constará su perfección última. Es, pues, evidente que esta potencia no está en nosotros, en el común de la gente, al principio en su perfección última, y que continuamente está en aumento Sin embargo, no es posible que en ella se establezca este proceso hasta el infinito, puesto que la naturaleza se opone a ello

96 —Todas éstas son las cuestiones que conviene que examinemos sobre el asunto de esta potencia, puesto que con el conocimiento de las mismas obtendremos un conocimiento perfecto del alma racional. Los asuntos que tomamos como premisas en la declaración de estas cosas se reducen a uno de estos dos: o bien estos asuntos son consecuencias de los raciocinios que se han declarado en lo que precedió de esta ciencia, o las cosas aquí son ciertas por sí mismas, o que los razonamientos empleados en esto están compuestos de estas dos clases de premisas. Informaremos sobre cada una de estas clases cuando las vayamos utilizando. Decimos, por tanto, es ciertamente claro de lo que se ha dicho en muchos sitios (292), que las representaciones recibidas son de dos clases: o universales o individuales, y que estas dos representaciones son totalmente diferentes Y esto porque el universal es la percepción de la representación común abstraida de la materia. Y la percepción individual es la percepción de la representación en la materia Y si esto es así, entonces la potencia que percibe estas dos representaciones es necesariamente distinta (293). Ya se ha declarado en lo que precede que el sentido y la imaginación únicamente perciben la representación en la materia, si bien no la perciben con una recepción material, conforme a lo que se ha dicho anteriormente. Por esta razón no podemos imaginar el color abstraído de la dimensión y de la figura, y mucho menos sentirlo.

97 —Y en general, no podemos imaginar los sensibles abstraídos de la materia, sino que únicamente los percibimos en una materia, y ella nos da el modo cómo se individualizan (294) En cambio, la percepción del concepto universal y

de la esencia es al revés. Puesto que nosotros lo desnudamos de la materia con una abstracción. Y lo que más puede aclarar esto en las cosas alejadas de la materia es (295) el ejemplo de la línea y el punto. Esta potencia, por tanto, que tiene por oficio el percibir la representación abstraída de la materia necesariamente es otra potencia distinta de las anteriores.

98.—Es manifiesto que la acción de esta potencia no es únicamente el percibir la representación abstraída de la materia, sino también el componer unas con otras y el discernir unas de otras. Y esto porque la composición proviene necesariamente de la acción de los elementos simples. Y la primera de las acciones de esta potencia se llama concepto (296), y la segunda, juicio (297). Es cosa evidente (298) aquí el que necesariamente se divide las potencias del alma con la división que corresponde a las representacioneds percibidas, y el que no se da en el animal otra potencia útil (299) para su existencia fuera de estas potencias. Y esto porque si su perfección consistiese únicamente en ser movida por los sensibles o hacia los sensibles (300), y si los sensibles o son presentes o ausentes, entonces necesariamente se hubiesen puesto sólo la potencia del sentido y la potencia de la imaginación. Ya que no habría aquí ningún aspecto en el sensible que forzase al animal para su percepción fuera de estas dos representacionesd. Y por eso no se daría aquí otra potencia que percibiese la representación sensible fuera de estas dos potencias o de algo que estuviese al servicio de ambas (301).

99.—Y al haber además otro animal, como es el hombre, no le sería posible su existencia con estas dos potencias solamente, como no fuese que tuviese también una potencia con la que percibiese las representaciones abstraídas de la materia, y con la que compusiese unas con otras, y dedujese las unas de las otras hasta formar con esto aquellas artes que son útiles para su existencia. Y esto, bien sea en el aspecto de la necesidad, o bien en el de supererogación. Es, pues, necesario que se ponga en el hombre esta potencia, quiero decir la potencia de la razón. Y no se reduce a esto solamente la

naturaleza, es decir, a que le dé los principios de la idea que es útil para el trabajo (302), sino que también es claro que le da otros principios que no son aptos para el trabajo en absoluto, si bien son útiles para su existencia sensible, no con una utilidad necesaria, sino bajo un aspecto de supererogación Se trata de los principios de las ciencias teóricas. Y si esto es así, entonces esta potencia únicamente se da bajo el aspecto de supererogación de una manera absoluta. Y no bajo el aspecto de la supererogación de su existencia sensible (303).

100 —De aquí resulta evidente que esta potencia se divide en primer lugar en dos clases: una de ellas se llama el entendimiento práctico, y la otra el especulativo (304) Esta división le adviene a esta potencia a causa de la división de sus percepciones. Y esto porque la acción y la perfección de una de ellas se da únicamente en las representaciones artificiales posibles, y la de la segunda, en las representaciones necesarias, cuya existencia no depende de nuestra elección. Una vez que se ha declarado que la existencia de esta potencia es diferente de las demás potencias que hemos enumerado, y al mismo tiempo que se ha declarado además de eso que dicha potencia se divide en dos clases, tal vez sea conveniente que examinemos después de eso los puntos que se investigan y que hemos mencionado sobre cada una de las dos clases, a pesar de que la mayor parte de ellos sean comunes a ambas. Comencemos, pues, en primer lugar, con el tratado sobre la potencia práctica.

CAPITULO VII

Tratado sobre la potencia práctica



101.—Ciertamente la materia en esto es más fácil, y no hay sobre ello gran discusión. Además de que esta potencia es una potencia común a todos los hombres, y de la que no carece ningún hombre. Y únicamente se diferencian con respecto a ella en el más o en el menos. En cuanto a la potencia segunda, es bien evidente por sí misma que es divina (305) en gran manera, y que solamente se encuentra en algunos hombres. Y éstos son de los que principalmente intentamos preocuparnos en este género. En cuanto a estos inteligibles prácticos, ya sean inteligibles de potencias o de oficios, son temporales y existentes en nosotros en potencia en primer lugar, y después en acto. Todo esto es bien claro por sí mismo. Ya que es evidente después de una reflexión que la mayoría de los inteligibles que provienen de ella se consiguen con la experiencia, y la experiencia se da únicamente por el sentido en primer lugar, y en segundo lugar por la imaginación. Y si esto es así, entonces esos inteligibles estarán ligados necesariamente en su existencia al sentido y a la imaginación, y serán, por lo mismo, necesariamente producidos temporalmente, y corruptibles con la corrupción de la imaginación.

102.—En cuanto al problema de si los *fantasmas* se corresponden con el rango del sujeto de esta potencia o con el rango del motor en el asunto referente al resto de los sensibles que quedan en el sentido común juntamente con la potencia imaginativa, tal vez sea claro que el rango de los *fantasmas* con respecto al sentido común no (306) es el rango del sujeto. Y esto porque la representación imaginativa es una representación inteligible por sí misma. Luego tiene el rango del motor, aunque no es suficiente en esto, puesto que el universal es diferente de la imaginación en la existencia (307). Y si fuesen los *fantasmas* sus únicos motores, sería el inteligible necesariamente de la misma especie que la imaginación,

como es el caso del sensible y de lo imaginable. Declararemos más esto en el tratado sobre el entendimiento especulativo. Allí hablaremos sobre la existencia de este motor y sobre cuál es. Si pues, no son los *fantasmas* el único motor de esta potencia, sino uno de aquéllos con los que se completa la percepción del universal, entonces en cierta manera serían esos *fantasmas* como el sujeto del universal Ya que los *fantasmas* son universales con la potencia y con la disposición Y el universal está ligado a ellos. Y con esta disposición se distingue el alma imaginativa en el hombre del alma imaginativa en el animal. Como se distingue el alma vegetativa en el animal del alma vegetativa en las plantas, con la disposición que hay en la nutritiva animal para la recepción del sentido. Y esta disposición no es otra cosa en absoluto más que la preparación para la recepción de los inteligibles, al contrario de lo que ocurre en la potencia del sentido.

103.—Y si todo esto es así tal como hemos dicho, es evidente de la naturaleza de estos inteligibles que son generables y corruptibles Y esto es algo en lo que no difiere ninguno de los peripatéticos (308) Por la sencilla razón de que es evidente que estos *fantasmas* no son de ninguna manera sujetos de esta potencia, sino que la perfección de esta potencia y su acción consisten únicamente en que se den unas formas imaginativas con la idea de la deducción, de las cuales se concluye la existencia de las cosas artificiales. Y si existiesen estos inteligibles sin el alma imaginativa, su existencia sería ridícula y falsa. Ahora bien, esta clase de formas imaginativas tal vez se encuentren en muchos de los animales. Como el hexágono que se encuentra en la abeja y el tejido que se encuentra en la araña La diferencia entre ambos, sin embargo, está en que en el hombre se obtiene por la idea y por la abstracción, y en el animal se consigue por la naturaleza. Por eso en los animales no se da libremente, sino que cada uno de los animales percibe de ellas algunas formas determinadas, y son necesarias en su duración.

104.—De ahí el que algunos autores (309) creyeron que

los animales tal vez entiendan Con esta potencia ama y odia el hombre, vive en sociedad, y hace amistad. Y en general, de ella proceden las virtudes morales Y esto porque la existencia de estas virtudes no es otra cosa más que la existencia de los fantasmas, por los que nos movemos hacia esas acciones con la máxima rectitud Y esto porque es valiente, por ejemplo, en el sitio que quiere, y en la medida que lo desea Y lo que existe de estas virtudes en el animal, como el valor en el león, y la morigeración en el gallo, se dice de ellos por cierta analogía con las virtudes humanas, y esto porque es la naturaleza del animal (310) Y por eso muchas veces las hace en el sitio que no conviene. Y el entendimiento que menciona Aristóteles en el VI de la *Etica a Nicómaco* (311) está también relacionado con esta potencia en alguna manera Este es el tratado sobre el entendimiento práctico



CAPITULO VIII

Tratado sobre la potencia especulativa

105 —En cuanto al tratado sobre el entendimiento especulativo (312), es algo que reclama una mayor aclaración Sobre él se han diferenciado los peripatéticos con respecto a Platón y sus sucesores (313) Y nosotros lo examinaremos según nuestras posibilidades, y con la ayuda que proviene en esto de los que nos precedieron Decimos, pues: lo primero sobre lo que conviene que especulemos en lo relativo a estos inteligibles especulativos es si están siempre en acto, o si se dan primeramente en potencia y luego en segundo lugar existen en acto, y si son conforme a esto materiales. En cuanto a la afirmación de que algunos de ellos existen siempre en acto y otros en potencia, es algo que es evidente por sí mismo Ya que las formas no se dividen en su esencia, y no son las unas sujeto de las otras Esto únicamente se da en las formas desde el punto de vista de la materia Es decir, en cuanto que son individuales (314) Y esto es evidente para quien esté un poco iniciado en el método de esta ciencia Y la vía para ello, según dijimos al principio de este libro, es que reflexionemos si su unión con nosotros es una unión semejante a la de las cosas separadas de las materias, como se dice del entendimiento que se une a nosotros en el momento de su adquisición (315), hasta el punto de que no haya diferencia con respecto a la existencia para nosotros de estos inteligibles (316) desde la infancia hasta la vejez en su ser de existencia en acto, sólo que en la infancia se encuentran empañados con la humedad

106.—En general, no tenemos más remedio (317) que decir: ciertamente existe en nosotros un estado de impedimento para recibirlos (318). Y cuando el sujeto que los recibe llega a su disposición última, aparecen en él estos inteligibles y su percepción Según eso, no es necesario, para que se obten-

gan en nosotros los inteligibles, un motor de su misma naturaleza, quiero decir, que sea inteligencia Y si no hubiese más remedio que lo fuese, lo sería de una manera accidental. De la misma manera que el que raspa el óxido en el espejo, de algún modo es la causa de que se dibujen en él las imágenes Tampoco queremos decir que se den en nosotros en potencia desde la infancia al modo de la potencia (319) material, como no se sea de un modo metafórico, que se parece al sentido que le confieren al nombre de la potencia los esotéricos (320), o bien decimos que la unión de estos inteligibles con nosotros es una unión material (321), o sea, la unión de las formas con las materias, y la coincidencia en ello se obtiene de este modo Y esto porque se enumeran las cosas esenciales en cuanto que son materiales Después se reflexiona si estos inteligibles se califican o no unos por otros. Decimos, pues: Ha quedado bien patente de cuanto ha precedido que hay grados en las formas materiales, y que también las potencias y las disposiciones están ordenadas según su rango Puesto que la primera entre las clases de formas materiales son las formas de los simples, cuyo sujeto es la materia prima, o sea, la pesadez y la ligereza. Después más allá de las formas están los cuerpos de partes homogéneas, luego el alma vegetativa, después la sensitiva, a continuación la imaginativa

107 —Y cada una de estas formas, si bien se reflexiona, tienen algunas cosas que les son comunes entre sí, en cuanto que son materiales por antonomasia, y otras cosas que son propias de cada una de ellas o de más de una, en cuanto que son materiales de tal clase. Aquello que es peculiar de las formas simples es el que la materia no se despoja en ellas de una de las dos formas contrarias, como el calor y el frío, la humedad y la sequedad Y aquello en que se asocian las formas simples y las formas de partes homogéneas es el que son divisibles con la división de sus sujetos Y el efecto de las formas en sus sujetos es una transformación (322) verdadera Y la forma vegetativa tal vez se les asocia ambas en estos dos conceptos Si bien se diferencia de ambas en su misma existencia. Y ciertamente este alma tiene afinidad con las formas mezcladas en que se piensa de ella que es una mez

cia (323) Y es propio de la forma sensitiva el ser divisible con la división de la materia, en el sentido en el que se dividen las formas mezcladas. Y por eso le es posible recibir a dos contrarios al mismo tiempo, tanto al pequeño (324) como al grande, de la misma manera Y tiene de común con el alma vegetativa el que utiliza un instrumento orgánico Y es peculiar del alma imaginativa el que no necesita para su acción de un instrumento orgánico. Y tienen de común estas formas materiales según sus grados y sus diferencias, en cuanto que son materiales absolutamente, dos cosas una de ellas es el que su existencia únicamente sigue a una transformación esencial, y esto ya sea próxima o remota, como en el caso de las formas mezcladas y de las anímicas que antes hemos mencionado. Y la segunda, el que se distinguen numéricamente en su esencia con la distinción numérica del sujeto, y que se multiplican con su multiplicación Ahora bien, con estas dos propiedades les compete a ambas el concepto de la producción temporal. Pues si no fuese así, no se daría allí la generación en absoluto. Ya nos alargamos sobre esto al comienzo de este libro.

108.—Y este concepto de la distinción numérica de las almas por la distinción numérica de sus sujetos fue el que se les pasó a los defensores de la metempsícosis. Estos son todos los atributos esenciales que se dan en las formas materiales en aquello en que convienen y en aquello que les es peculiar. Tal vez se dé también una tercera nota en las formas materiales en cuanto que son materiales, es decir, el que sean compuestas de algo que ocurre ser la forma, y de algo que tiene la función de la materia Y también les es común una cuarta nota a las formas materiales, o sea, el que su inteligible no es el ser Si reflexionamos ahora sobre los inteligibles, nos encontramos en ellos muchas cosas que les son peculiares, de las cuales aparece con una evidencia meridiana su diferencia en la existencia con respecto a las demás formas anímicas Y por estas cosas se cree que los inteligibles existen siempre en acto y que no son engendrados Puesto que todo lo engendrado es corruptible por estar dotado de materia Sin embargo, es evidente que estos estados que les son

propios no son suficientes para sostener que son materiales, o para que defendamos que algunas de las notas que les son peculiares pertenecen a las propiedades de los seres separados Esto es evidente por sí mismo a los que están versados en el arte de la lógica Enumeremos nosotros ahora las cosas peculiares de estos inteligibles, y reflexionemos sobre si alguna de ellas es de las que pertenecen a los seres separados o no Y en el caso de que no tenga nada peculiar, podamos ver si acaso esa propiedad se encuentra entre las cosas que son comunes a las formas materiales en cuanto que son materiales, o no se encuentran. Decimos, pues: tal vez sea evidente en el asunto de la existencia de las formas de los inteligibles en el alma el que se encuentren en ella de un modo diferente de la existencia de las demás formas anímicas que hay en ella Ya que la existencia de estas formas en un sujeto individualizado (325) es distinta de su existencia como inteligible. Y esto porque esas formas son una en cuanto que son inteligibles, y son múltiples en cuanto que son individuales y están en la materia.

109 —En cuanto a las formas de los inteligibles tal vez se piense que su existencia como inteligibles es la misma que su existencia individualizada Y si el inteligible de esas formas fuese el no ser, lo sería bajo aquel aspecto que no es el mismo que aquel otro según el cual decimos de las formas que el ser de las mismas es el inteligible Si bien en el caso de que sus inteligibles fuesen el no ser bajo cualquier aspecto que sea, en ese caso serían generables y corruptibles. Pero si el inteligible de ellas fuese el ser, serían necesariamente separadas, o habría en ellas algo que estuviese separado Si bien no se sigue (326) necesariamente de nuestra hipótesis que el inteligible sea diferente bajo aquel aspecto que no es el mismo que aquel otro con el que se distingue el inteligible de las formas, cuyo ser consiste en estar separadas (327). Ya que no queda claro de este discurso el que no tengan una relación peculiar a la materia, sino que únicamente queda patente con esto que si tuviesen alguna relación, no sería la relación que existe en aquellas formas, y tal vez esta relación sea la propia de algunas de las formas materiales

110.—También aquello en que se diferencian estos inteligibles de las demás formas anímicas es que su percepción es indeterminada, según lo que se ha declarado en el asunto del universal, y que, en cambio, la percepción de las demás potencias es determinada. Y se ha creído también con esto que no son materiales en absoluto Pero esto no es suficiente para que estén también totalmente separadas Ya que la idea de la potencia racional no es ni el juicio ni el asentimiento, por ser ambos dos actos distintos Y esto porque la idea en acto es unicamente la abstracción de las formas con respecto a la materia Ahora bien, al abstraer las formas de la materia, se ha quitado de ellas la multiplicidad individual Y no se sigue necesariamente de la eliminación de la multiplicidad individual material la eliminación de la multiplicidad en absoluto (328). Ya que tal vez sea posible que permanezca allí una multiplicidad de algún modo Sin embargo, en cuanto que se han despojado las formas de una multiplicidad determinada y se discierne con un juicio sobre la multiplicidad indeterminada, en ese caso tal vez sea necesario el que se dé esta acción en una potencia inmaterial Porque si fuese necesario que la percepción de las formas separadas verse sobre algo indeterminado, es necesario que la percepción de las formas materiales tenga como objeto lo determinado, y que su juicio verse sobre lo determinado (329) Y si el juicio de las formas materiales versa sobre algo determinado ¿qué será un juicio que versa sobre algo indeterminado? Ciertamente será algo inmaterial. Puesto que el juicio sobre una cosa es o una percepción sobre la misma o algo que proviene de una naturaleza que la percibe. De esto resulta evidente —por mi vida— (330) el que esta potencia que hay en nosotros es inmaterial Si bien todavía no resulta claro el que este juicio sea propio de esos inteligibles universales, sino que tal vez sea de otra potencia que corresponda a estos ingeligibles en el rango de la forma

111.—Otra cosa que también es peculiar de esta percepción intelectual es el que la percepción en ella sea idéntica al percipiente (331). Y por eso se dice que el entendimiento es lo inteligible en sí mismo. Y la causa de esto es porque el entendimiento, al abstraer de la materia las formas de las cosas

inteligibles, y al recibirlas con una recepción inmaterial, llega a conocer su propia esencia (332). Ya que los inteligibles, en cuanto que el entendimiento los entiende, no se transforman en su esencia de un modo distinto a como están los inteligibles de las cosas fuera del alma. Y no sucede esto en el sentido de la misma manera, pues aunque se parezca a los sensibles, pero no le es posible en esto que sienta su esencia hasta el punto de que el sentido sea el sensible. Puesto que su percepción por la representación del sensible se realiza únicamente en cuanto que lo recibe en la materia. Y por eso se transforma la representación abstraída en la potencia sensitiva como algo distinto en la existencia a su existencia en el sensible, y opuesto al mismo omo corresponde a aquello cuyo oficio es el que se den en él las notas contrarias que se refieren en el capítulo de lo relativo (333) Es manifiesto que esto le ocurre únicamente en cuanto que la recepción del inteligible no es una recepción material individual Sin embargo, si el entendimiento es aquí el mismo inteligible (334) bajo todos los aspectos, según lo que se cree que es la nota de los seres separados, hasta el punto de que no tenga ninguna relación con la materia con ninguna de las clases de relación que nos haga concebir al inteligente como distinto del inteligible, en cierto modo estaría necesariamente en acto Y es manifiesto que esto no ha quedado claro hasta ahora de lo que se ha supuesto aquí de sus distinciones (335) con respecto al sentido.

112 —Y lo que también es peculiar de estos inteligibles es el que su percepción no se realiza por una pasión, como es el caso del sentido Y por eso cuando hemos mirado a un sensible fuerte, y luego nos separamos de él, no podemos en ese momento mirar a lo que es más débil Con los inteligibles ocurre al revés Y la razón de esto es que el sentido, cuando quedan en él de las formas de los sensibles, después de haberse alejado ellas de él, unas huellas semejantes a las formas materiales, no le es posible recibir otra forma, hasta que se haya borrado en él aquella forma y haya desaparecido. Y esto también le ocurre a él desde el punto de vista de la relación individual Es también propio de los inteligibles el que el entendi-

miento se aumenta con la vejez, al revés de lo que ocurre con las demás potencias del alma Y si bien se reflexiona, es evidente que la causa de la existencia de la mayor parte de estos estados propios de los inteligibles es el carecer los inteligibles de la relación individual que se encuentra en las demás potencias del alma. Es decir, que no se den unos inteligibles en el ápice de la distinción del ser, como es el caso de las formas individuales.

113.—De esta manera, cuando empleamos estas propiedades como pruebas, no nos llevan a un conocimiento superior a éste Y cuando queremos establecerlas como pruebas de la existencia de estos inteligibles en acto puro y eterno, ya hemos empleado en esta investigación las conclusiones que no (336) necesitan para su existencia de la existencia de las premisas, a la manera de quien dice los astros son fuego, porque están luciendo Y esto porque todo lo que está en acto siempre, se ve privado necesariamente de la relación individual que se da en las demás potencias del alma Pero no ocurre lo contrario, hasta el punto de que se siga necesariamente que todo lo que carece de esta relación, se encuentre siempre en acto Esto es bien patente al que está versado en el arte de la Lógica Así pues, quien se equivocó al decir estas cosas sobre la separación de los inteligibles es objeto de la consecuencia

114.—Y si esto es así, y es evidente que no hay en estos asuntos propios de los inteligibles algo con lo que aparezca claro que ellos existen siempre en acto, veamos entonces si les corresponden las notas propias de las formas materiales en general o no. Y ya dijimos que éstas son de dos clases: una de ellas es que sea la existencia de las formas algo que sigue a una transformación sustancial Y por eso mismo es producida temporalmente. Y la segunda, el que se multipliquen con la multiplicidad de los sujetos, con una multiplicidad esencial y no con una multiplicidad accidental, tal como la concibieron los defensores de la metempsícosis, con cualquier clase que sea de los géneros de la multiplicidad Pues cierta-

mente, si se reflexiona cómo obtenemos nosotros los inteligibles, y especialmente los inteligibles que corresponden a las premisas empíricas, es evidente que nos vemos obligados en su obtención a sentir primero, a imaginar después, y solamente entonces podemos captar el universal. Y por eso, a quien le abandona uno cualquiera de los sentidos, le abandona un inteligible. Y así, el ciego de nacimiento no percibe nunca el inteligible del color, ni tampoco le es posible su percepción. Y así también, el que no ha sentido a los individuos de una especie cualquiera, no puede tener su inteligible (337). Como nos ocurre a nosotros con el elefante. Y no solamente esto. Sino que necesitan estas dos potencias de la potencia de la memoria. Y se repite esta sensación una vez tras otra, hasta que salta en nosotros la chispa del universal.

115 —Y por eso únicamente se llegan a conseguir estos inteligibles con el tiempo. Y de la misma manera parece que sea la condición de otra clase de inteligibles, de los que no sabemos cuándo fueron obtenidos, ni cómo se obtuvieron. Sino que cuando los individuos de aquellos inteligibles fueron percibidos por nosotros desde el principio, no se recuerda cuándo se apoderó de nosotros ese estado que es el que nos afecta en la experiencia Y eso es manifiesto por sí mismo. Puesto que estos inteligibles no son otra clase de inteligibles distinta de los de la experiencia. Y por eso no es necesario (338) que su obtención se consiga de una sola manera. Y en general, resulta evidente que la experiencia de estos inteligibles siga a la transformación que se da en el sentido y en la imaginación con una consecuencia esencial, al modo como se siguen las formas materiales de las transformaciones que les preceden. De lo contrario, sería posible que se hiciesen (339) muchas cosas sin que las sintiésemos, y sería la doctrina de la reminiscencia tal como la sostiene Platón (340). Y esto porque estos inteligibles, cuando los configuramos, son existentes siempre en acto, al conseguir nosotros la percepción última de la disposición para recibirlos, como por ejemplo en la madurez (341). ¿Qué nos pasa a nosotros, ojalá yo lo supiera, para no estar siempre concibiendo como cuando todas las cosas son sabidas por nosotros con la ciencia más conve-

niente? Lo último que podemos decir sobre esto, cuando falta uno cualquiera de entre los inteligibles y luego lo percibimos, es que su percepción es una rememoración, no el hallazgo de un conocimiento que no estuviese en nosotros en acto, hasta el punto de hacerse inútil el aprendizaje de la sabiduría. Y todo esto es tan evidente que se cae por sí mismo.

116.—Si fuese la existencia de estos inteligibles algo que siguiese a una transformación esencial, necesariamente estarían éstos dotados de materia, y existirían en primer lugar en potencia, y luego en acto, y serían producidos temporalmente y serían corruptibles, puesto que todo lo producido temporalmente es corruptible, según lo que se declaró al final del libro primero de *Sobre el Cielo y el Mundo* (342). Y tal vez aparecería también el que son multiplicables con la multiplicidad de sus sujetos, y divisibles numéricamente con su división numérica. Y ésta es la segunda nota que caracteriza a las formas materiales en cuanto que son materiales: el que estos inteligibles tienen únicamente la existencia en cuanto que se apoyan en sus sujetos fuera del alma. Y por eso, el que de entre ellos es verdadero, tiene un sujeto fuera del alma, que se apoya totalmente en su forma imaginativa (343). Y lo que no tiene un sujeto, como el grifo y el fénix de occidente, es falso por ser irreales sus formas imaginativas. Y en general, es evidente con una evidencia primaria, que entre estos universales y los fantasmas de sus individuos parciales hay cierta relación, con la que los universales se convierten en existentes. Puesto que el universal únicamente tiene la existencia en cuanto que es universal por aquello que es parcial. Así como el padre únicamente es padre en cuanto que tiene un hijo. Y con eso les ocurre a ambos que, además de ser relativos, los nombres lo están indicando a los dos, por ser ambos relativos. Y una de las propiedades de dos seres relativos es, tal como se ha dicho en otros sitios, el que ambos se encuentran en potencia y en acto al mismo tiempo, y que cuando existe uno de los dos, existe también el otro, y que cuando se corrompe uno, se corrompe también el otro. Y esto se hace evidente con la reflexión. Ya que el padre únicamente es padre en acto, cuando

haya para él un hijo existente en acto Y de la misma manera el hijo es únicamente hijo en cuanto que tiene un padre.

117.—Y solamente es posible que estos universales no se apoyen en sus sujetos en el caso de que fueran existentes en acto fuera del alma, tal como lo concibió Platón (344). Y es una de las cosas evidentes el que estos universales no tienen existencia fuera del alma, según lo que hemos dicho. Y que lo que de ellos existe fuera del alma no es nada más que sus individuos (345). Y ya enumeró Aristóteles en la *Metafísica* (346) los absurdos que se seguirían necesariamente de esta hipótesis. Y por el apoyo de estos universales en los fantasmas de sus individuos se hacen multiplicables con su multiplicidad. Y así, por ejemplo, lo que llega a ser en mí el inteligible del hombre, no es el mismo que el inteligible del hombre para Aristóteles Puesto que el inteligible del hombre para mí únicamente se apoya en los fantasmas de unos individuos que no son los individuos en cuyos fantasmas se apoya el inteligible del mismo hombre para Aristóteles. Y al unirse estos inteligibles con las formas mediante una unión esencial, se les sigue el olvido al ausentarse las formas imaginativas Y a nosotros se nos sigue el cansancio (347), cuando pensamos en ellos, y se perturba la percepción de aquél cuyo fantasma se ha corrompido. Y en general, desde este punto de vista, se les sigue a los inteligibles las notas con las cuales vemos que son materiales, y no el confusionismo que defendieron Temistio y otros (348), de los que afirman su existencia siempre en acto. Ya que este razonamiento únicamente tiene como oficio el ayudar a la percepción para dar a la causa de estas conclusiones la dimensión para la que sirven las expresiones poéticas.

118 Además, si suponemos que estos universales no se multiplican con la multiplicación de los fantasmas de sus individuos sensibles, se siguen de esto necesariamente cosas detestables Entre las cuales estaría que todo inteligible obtenido por mí sea obtenido por tí Hasta el punto de que cuando yo he aprendido una cosa, la hayas aprendido tú, y que cuando la

haya olvidado yo, la hayas olvidado tú. O más bien, no habría habido aquí ningún aprendizaje en absoluto ni ningún olvido. Y se habría dado el que todas las ciencias de Aristóteles existirían en acto en quien no hubiese leído sus libros todavía Todo esto es evidente por sí mismo, y el alargarse en esto resulta tedioso. Ha quedado, pues, claro de este razonamiento el que estos inteligibles siguen a una transformación, y que son multiplicables con la multiplicidad de sus sujetos, y, sin embargo, de una manera diferente a como se multiplican las formas individuales. Y queda claro que están dotados de materia, y que son producidos temporalmente, y corruptibles.

119.—Sin embargo, en cuanto que son materiales e individuos, tal vez se siga necesariamente el que estén compuestos de algo que ocurre ser por una parte la materia, y de algo que resulta ser por otra la forma. Y en cuanto que resulta ser la forma, si bien se reflexiona, es evidente que no es generable ni corruptible Y esto quedará claro con ciertas premisas. La primera de ellas es el que toda forma es inteligible material o inmaterial. Y la segunda, que toda forma material (349) únicamente es intelig ble en acto, cuando se entiende Y si no, es inteligible en potencia Y la tercera es que toda forma inmaterial es una inteligencia, ya sea que entienda o que no entienda. La cuarta y la quinta son al revés de estas dos premisas. Y es que toda forma es inteligible, y si es entendida, entonces es material, si bien toda forma es en sí misma una inteligencia. Y si no es entendida, entonces es inmaterial.

120.—Y si establecemos estas premisas, que son sencillas con respecto a la naturaleza de la inteligencia y del inteligible, decimos: estas formas, que son las formas de los inteligibles especulativos, es necesario que sean inmateriales, puesto que son inteligencia en sí mismas, ya las hayamos entendido nosotros, o aunque no las hayamos entendido Ya que son la forma de algo que en su existencia es una inteligencia. Pero si los suponemos inteligibles, en parte en acto y en parte en potencia, es necesario que se dé aquí otra inteligencia generable

y corruptible (350). Es decir, una cosa con la que se convierta en inteligible en acto después de haber estado en potencia. Y se plantea de nuevo la pregunta sobre esta inteligencia: ¿es ella un inteligible en parte en potencia y en parte en acto? Y si la suponemos de esa manera, es necesario que se dé allí una tercera inteligencia, y de nuevo se nos plantea la cuestión sobre esta inteligencia tercera (351). Y por eso, no es necesario que el inteligible de la inteligencia que está en acto sea el ser del mismo, y no otro ser, como es el caso de las formas materiales que son inteligibles en potencia De lo contrario, se daría un proceso hacia el infinito en los entendimientos humanos. En cuanto a que su percepción sea posible, esto se aclarará con nuestro razonamiento posterior.

121.—Ya desde ahora queda claro que en los inteligibles una parte es evanescente y otra parte es permanente Y por eso es tan confusa la especulación de los investigadores sobre ellos Si, pues, ha quedado claro que en los inteligibles una parte es permanente y otra corruptible, y que todo lo que es generable tiene materia, investiguemos, por tanto, cuál es la esencia de esta materia, y cuál es su rango. Decimos, pues, en lo referente a los que suponen que estos inteligibles existen siempre en acto y son eternos, que dichos inteligibles no tendrían materia como no sea analógica y metafóricamente. Puesto que la materia es la más propia de las causas de la producción temporal Y esto porque el concepto de la materia, según esta opinión, no es otra cosa más que la disposición temporal, con la que es posible que se conciban estos inteligibles y que se perciban, además de que esta disposición es una de las cosas con las que se constituyen estos inteligibles al ser recibidos Como es el caso de la disposición material verdadera. Y por eso, tal vez sea posible que se conciba como tamporal esta disposición, y que los inteligibles recibidos por ella sean eternos desde este punto de vista, que es el punto de vista que conviene que mantenga todo el que supone que estos inteligibles existen siempre y todo el que trata sobre ellos

122.—En cuanto a Temistio (352) y otros entre los comen-

taristas antiguos, suponen ellos que esta potencia, a la que denominan entendimiento material, es eterna y suponen que los inteligibles existentes en ella son generables y corruptibles, por estar ligados a las formas imaginativas. Y en cuanto a los otros que se inclinan hacia él, como Avicena y otros (353), se contradicen a sí mismos en lo que suponen. Y ellos no se percatan de que se contradicen. Y esto porque ellos suponen con su hipótesis que estos inteligibles que existen eternamente son temporales, y también que estando dotados de materia son eternos. Y esto porque ellos decidieron que estos inteligibles existan unas veces en potencia y otras veces en acto. Y desde este punto de vista los suponen dotados de materia.

123.—Y si es como ellos piensan que no les es propia la pasividad material, y se encuentran con que les pertenecen las demás propiedades que hemos enumerado, juzgan con ello que esta materia es eterna y que dichos inteligibles son eternos. Y yo no sé qué decir sobre esta contradicción. Puesto que lo que está en potencia y luego se encuentra en acto, necesariamente es algo temporal. Dios mío, a no ser que se signifique aquí por la potencia el sentido del que hemos hablado en lo que precede, es decir, el estar los inteligibles en nosotros empañados con la humedad e impedidos de (354) que los concibamos, no en cuanto que en sí mismos sean nada en absoluto, siendo nuestro razonamiento sobre ellos el de que están dotados de materia en un sentido metafórico. Sin embargo, encontramos que ellos desean vivamente el que les sigan a los inteligibles las condiciones de la verdadera materia. Especialmente Temistio (355). Y esto porque dice él: al ser todo lo que está en potencia algo que necesita (356) que no tenga en sí nada del acto para el cual está en potencia, como ocurre en los colores y en la vista, puesto que si la vista estuviese dotada de colores, no sería posible en ella el que se pareciese a los colores y los reprodujese, pues lo impediría el color que está presente en ella (357); por eso creyó (358) que se seguía necesariamente el que no haya en el entendimiento material nada de las formas que en él se han de encontrar después en acto.

124.—Yo digo, por tanto ojalá yo lo supiera sobre esta materia, en la que se encuentra esta disposición para la recepción de los inteligibles ¿Acaso piensan que ella es algo que está en acto, o no? Y no tienen más remedio que decir eso Puesto que la misma posibilidad y disposición producida temporalmente es algo que necesita inexorablemente de un sujeto, según se comentó en el libro primero de la *Física* (359). Y si es que fuese alguna cosa, entonces necesariamente tendría que ser un acto. Ya que el sujeto en el que no (360) hay nada en acto de ninguna manera, es la materia prima Y no es posible que se suponga que la materia prima sea un recipiente de estos inteligibles Y si fuese alguna cosa en acto, necesariamente tendría que ser o cuerpo, o alma, o inteligencia. Ya que aparecerá claro de lo que vendrá luego que no puede haber aquí una cuarta existencia. Ahora bien, es imposible que sea un cuerpo, según todo el razonamiento que ha precedido sobre el asunto de estos inteligibles. Y si suponemos que es un alma, ésta necesariamente ha de ser generable y corruptible. Y si ella es corruptible, entonces la disposición que hay en ella es más conveniente que sea corruptible (361). Ahora bien, si no es un alma, ni es un cuerpo, entonces necesariamente ha de ser un entendimiento. Esto es lo que parece claro del razonamiento de ellos. Sin embargo, si es un entendimiento, entonces está en acto, siendo de la misma especie que aquello hacia lo que está en potencia Y esto es absurdo Ya que el acto y la potencia son contradictorios.

125.—Y no se escapan de esta consecuencia de que tengamos que suponer el que parte de esta materia sea una potencia y parte un acto Puesto que la forma no es divisible en la existencia, Dios lo sabe, como no sea accidentalmente. O supone el que así piensa que la transformación en la sustancia pertenece al capítulo de la transformación en la cantidad (362). Y esto es absurdo Esta es la razón por la que se sigue necesariamente que el que supone eternos a estos inteligibles, no suponga que tienen materia, como no sea de un modo metafórico, preferentemente a que los suponga eternos. Y tampoco se necesita aquí hacer intervenir a un modo extrínseco, que sea de la misma especie que el móvil,

sólo que distinto de él (363) Parece que este error sólo tuvo lugar en ellos, cuando intentaron la compaginación entre la doctrina de Platón y la de Aristóteles (364) Y esto porque cuando ellos se encontraron con que Aristóteles supone que hay aquí tres clases de entendimiento, uno de ellos es el entendimiento material, el segundo es el entendimiento en hábito, que es el perfeccionamiento de este material, y el tercero el que lo educe de la potencia al acto, que es el entendimiento activo, de la misma manera que ocurre en las demás cosas naturales (365), y creyeron además que estos inteligibles eran eternos, desearon vivamente maniobrar con el razonamiento de Aristóteles, y lo desviaron hacia estas cosas contradictorias Y esto porque cuando Alejandro menciona (366) sus razonamientos, muestra claramente que su opinión en esto es distinta de la opinión de ellos Dejemos, pues, nosotros esto a quien se proponga investigar la doctrina de Aristóteles sobre ello

126 —Volvamos, pues, a donde estábamos Decimos, por tanto, que ya quedó claro que si estos inteligibles son temporales, al haber allí una disposición de algo que no está separado, necesariamente se sigue el que exista en un sujeto. Pero no es posible que este sujeto sea un cuerpo, según lo que se ha declarado de que estos inteligibles no son materiales Y tampoco es posible que sean un entendimiento, puesto que lo que es algo en potencia no tiene ninguna cosa en acto de aquello hacia lo que está en potencia Y si esto es así, entonces el sujeto de esta disposición necesariamente ha de ser un alma. Y no aparece aquí nada más próximo a que sea el sujeto de estos inteligibles de entre las potencias del alma como no sean las formas imaginativas. Ya que se ha demostrado que únicamente existen con su existencia y perecen con su destrucción Por lo tanto, la disposición que está en las formas imaginativas para la recepción de los inteligibles es el entendimiento material primero Sin embargo, a esto se le sigue necesariamente el ser algo que se recibe a sí mismo, al ser la representación imaginativa ella misma la representación inteligible Y por eso aparece claro que es necesario que el entendimiento en potencia sea algo distinto ¿Y qué es ese

algo? Ojalá yo lo supiera. Tal vez, como dice Aristóteles (367), una sustancia que es en potencia todos los inteligibles, ella en sí misma no es ninguna de las cosas. Porque si fuese en sí misma alguna cosa, no entendería todas las cosas, puesto que el entendimiento es una receptividad, y la cosa no se recibe a sí misma.

127 —De ahí el que aparezca claro en el asunto de los inteligibles el que éstos están ligados a dos sujetos: uno eterno, y es aquél cuya relación es la relación de la materia prima a las formas sensitivas. Y el segundo es generable y corruptible, es decir, las formas imaginativas, que son bajo cierto aspecto un sujeto, y bajo otro, un motor. Y el entendimiento que está en hábito son los inteligibles que se han actualizado en él, ya que se han transformado, en el sentido de que el hombre con ellos puede concebir siempre que quiera. Como es el caso del maestro, cuando no enseña, es decir, que únicamente se actualiza cuando ha llegado a su perfección última. Y de esta manera se obtienen las ciencias especulativas. Y esto porque en todas las artes especulativas adquiere el hombre que está en ese estado los cuatro complementos que se enumeran sobre las perfecciones de las artes en el libro de la «Demostración» (368).

128 —Y con esta disposición que se encuentra en el hombre en las formas imaginativas, se diferencia su alma imaginativa del alma imaginativa en el animal. Lo mismo que se diferencia el alma vegetativa de las plantas del alma vegetativa del animal, por la disposición que hay en ella para la recepción de los sensibles. Sin embargo, la diferencia entre las dos es que la disposición que hay en las formas imaginativas para la recepción de los inteligibles no es una recepción mezclada con las formas imaginativas. Porque si estuviese mezclada, sería imposible entender en ella las formas imaginativas. De la misma manera que si estuviese el sentido dotado de color no sería posible recibir en él el color. Y éste es el significado del razonamiento de ellos, que si el entendimiento material estuviese dotado de una forma propia, no recibiría a las formas

Por el contrario, es más conveniente que las formas imaginativas sean motoras preferentemente a que sean receptoras para [el entendimiento material] De ahí lo que dice Alejandro (369) que el entendimiento material es una disposición solamente, abstraída de las formas y con ello pretende que no hay ninguna de entre las formas que sea una condición para su recepción de los inteligibles, y únicamente es una condición para su existencia, no para su recepción Y por causa de la semejanza de este concepto en los comentaristas (370) pusieron el entendimiento material como una sustancia eterna propia de la naturaleza del entendimiento, es decir que su existencia es una existencia en potencia, hasta el punto de hacer que su relación a los inteligibles fuese la relación de la materia a las formas. Sin embargo, el que tiene esta función no tiene por oficio el que sirva para perfeccionar en la generación a un cuerpo corruptible, ni el que lo perfeccionado por él sea el ser que ent ende por su medio, es decir, el hombre, ya queél es generable y corruptible No obstante, esto se le presenta a Alejandro al conceder que el hombre es perfeccionado al final de su existencia por un entendimiento separado (371) Y por eso reclama el juicio sobre estas dos doctrinas un razonamiento más amplio que éste, el cual no cabe en este compendio.

129.—Volvemos, pues, a donde estábamos (372).

[De ahí el que compare Aristóteles a esta disposición que hay en la potencia imaginativa para la recepción de los inteligibles con la ausencia de una escritura en la pizarra, y al alma que es el sujeto de esta disposición con la calidad de la pizarra Y nosotros decimos que al no ser esta disposición ninguna cosa en acto y al no existir en un cuerpo, se sigue necesariamente, el que de ninguna manera le acompañe como consiguiente ninguna pasividad a la producción de las formas en dicho cuerpo. Decimos, pues: al no ser esta disposición nada en acto, y al no darse en un cuerpo, se sigue necesariamente el que no le acompañe como consiguiente ninguna pasividad en absoluto en la producción temporal de las formas] (373).

Decimos, por tanto: ya se ha declarado con este razonamiento que en estos inteligibles hay una parte material y otra parte inmaterial (374) [Y con esto se ha declarado qué es esta materia y qué es su forma, y que ellas pertenecen al último grado de su existencia] (375). Investiguemos cuál es el motor de esta potencia. Decimos, por tanto: puesto que estos inteligibles, según se ha declarado sobre los mismos, existen primeramente en potencia, y luego en segundo lugar en acto, y al ser cierto también que todo lo que tiene esta propiedad por la constitución de su naturaleza tiene un motor que lo educe de la potencia al acto, es necesario ineludiblemente que esto mismo ocurra en estos inteligibles. Puesto que la potencia es imposible que se convierta en acto por sí misma. Ya que ella únicamente es (376) carencia del acto bajo cierto aspecto, según lo que se ha compendiado antes. Y al ser también únicamente el motor el que da al móvil algún parecido en su sustancia, es también necesario el que sea este motor (377) una inteligencia, y el que sea además de esto absolutamente inmaterial. Y esto porque el entendimiento material [en cuanto que es material] (378) necesita ineludiblemente para su existencia el que se dé aquí un entendimiento que exista siempre en acto. Y si no fuese así, no existiría el material. Esto queda manifiesto de cuanto ha precedido sobre los principios naturales.

130.—Y además porque todo lo que no necesita de la materia para su acción propia no es material en absoluto.

[Ahora bien, esto es evidente por aquello de que este agente únicamente da la naturaleza de la forma inteligible en cuanto que es una forma inteligible] (379). Y de aquí resulta evidente que el entendimiento agente es más noble que el material, y que en sí mismo existe en acto siempre con un entendimiento, ya sea que nosotros lo entendamos o que no lo entendamos. Y que el entendimiento en sí mismo es el inteligible en todos sus aspectos (380). Y ya se ha declarado anteriormente que este entendimiento es una forma. También se ha declarado aquí que es un agente. Y por eso se cree que

nos es posible entenderlo al final. Es decir, en cuanto que es una forma para nosotros. Y en este momento hemos obtenido necesariamente un inteligible eterno, ya que en sí mismo es un entendimiento, ya sea que nosotros lo entendamos o que no lo entendamos, puesto que su existencia es un entendimiento proveniente de nuestra acción, como es el caso de los inteligibles materiales. Y este estado es el que se conoce por identidad o unión (381).

131. Opina Alejandro (382) que lo que quiere decir Aristóteles por *entendimiento adquirido* es el entendimiento agente en cuanto que se da en él esta unión con nosotros. De ahí el que se le denomina adquirido (383), es decir, en cuanto que lo adquirimos por repetición. Y nosotros investigamos sobre esta unión, si es que es posible al hombre o no. Y lo último con que acaba el especialista de esta ciencia (384) es con la investigación de las perfecciones últimas que se encuentran en los seres naturales en cuanto que son naturales y mudables. Así como termina con la investigación de su causa última con respecto al movimiento y al motor (385), que son el agente último y la materia prima. Decimos, pues: algunos (386) se apoyan para esto en que el entendimiento especulativo, al ser por su naturaleza la abstracción de las formas de los sujetos, y al haber abstraído la forma no separada [la que no es por sí misma un entendimiento] (387), es más conveniente que abstraiga de ella la forma separada [la que por sí misma es una inteligencia] (388), quiero decir, cuando especula sobre estos inteligibles temporales en cuanto que son inteligibles, lo cual tiene lugar, cuando se convierte en acto según su perfección última. Es, pues, un entendimiento generable, y la acción del ser generable en cuanto que es generable es imperfecta. Y si se establece esto, entonces esta percepción (389) es la perfección última del hombre y la meta pretendida. Y aquí acaba el tratado sobre la potencia racional (390).

132.—Dije: esto que he mencionado sobre el entendimiento material es algo que era más evidente para mí antes. Y cuando seguí paso a paso (391) el examen de los razona-

mientos de Aristóteles, me pareció evidente que el entendimiento material no es posible que sea la sustancia receptora de la potencia en la que hay algo que esté en acto en absoluto (392), es decir, ninguna de las formas (393) Puesto que si fuese esto así, ciertamente no podría recibir todas las formas. Y en cuanto a la representación imaginativa, ésta es aquélla cuya relación con respecto al entendimiento material es como la relación del sensible con respecto al sentido, es decir, de lo visto a la vista, no la relación del ojo a la vista, quiero decir, al sujeto, según el razonamiento nuestro que ha precedido en este libro. Y únicamente esto es lo primero que dijo Abū Bakr ibn Šā'ig (394), y nos condujo al error. Todo esto fue declarado en mi Comentario al libro de Aristóteles *Sobre el Alma* (395). Ahora bien, quien quiera comprender la verdad de mi opinión sobre este problema, es necesario que acuda a dicho libro Y Dios es el mejor conciliador de la rectitud. Y no he insertado (396) aquí este escrito por dos razones. la primera de ellas, porque ha sido escrito por un grupo de autores (397) Y la segunda, porque este libro se debe clasificar en el rango de razonamiento dudoso sobre la doctrina de Aristóteles. Ahora, Aristóteles indica que el entendimiento material es eterno (398).

[En cuanto (399) al procedimiento que Abū Bakr deseó vivamente que fuese su método en el tratado que hemos mencionado (400) para esclarecimiento de este problema, por mi vida, que es verdad, y he aquí su compendio:

Ciertamente las gentes son de dos clases los bienaventurados (401) y el vulgo En cuanto al vulgo, no es posible que sea el inteligible de dos de ellos numéricamente uno (402) Porque a esto se le seguirían necesariamente muchos absurdos Entre ellos, el que existiría el hombre antes de su existencia, y el que la ciencia sería una reminiscencia, y que no aprovecharía el aprendizaje sobre el acontecimiento natural cualitativamente, sino cuantitativamente, hasta el punto de que serían existentes todos los inteligibles en acto de Aristóteles, así como lo serían los de cada uno de los del vulgo Y en general, ha quedado clara de cuanto ha precedido la multi-

plicidad numérica de un solo inteligible para esta clase de gentes por la necesidad de la conexión de las formas espirituales distintas con la distinción numérica de cada uno de los individuos.

En cuanto a los bienaventurados que han llegado a su perfección última, el asunto en ellos es al revés. Quiero decir que es imposible, que exista un bienaventurado de entre las gentes que sea numéricamente distinto de otro bajo el aspecto de que ambos se encuentren en su perfección última. Y esto porque si suponemos que la felicidad es únicamente la adquisición del entendimiento que está en acto y en hábito según su perfección última, y ha quedado claro que este entendimiento se divide numéricamente con la división numérica de los individuos, y suponemos que dos bienaventurados tienen esta propiedad (403), se sigue necesariamente el que se dé en el entendimiento de éste y en el entendimiento de aquél un inteligible único para cada uno de los dos (404). Y esto porque a cada uno de los dos distintos numéricamente les corresponde un inteligible único. Y si el inteligible de eso que se da en cada uno de los dos bienaventurados es distinto del inteligible que hay en el otro, se sigue también necesariamente el que de aquellos dos inteligibles haya un inteligible para cada uno de los dos. Y si suponemos que aquel inteligible no es de los dos, se sigue necesariamente para él lo que necesariamente se siguió para el primero, y se seguiría así un proceso al infinito. O hay que terminar necesariamente la intuición de los bienaventurados en una intuición numéricamente única bajo todos los aspectos, en la que no hay multiplicidad en absoluto. Y el proceso de esto hasta el infinito resulta imposible; pues se seguiría necesariamente el que no existiría la perfección última. Y esto porque la función de la perfección última es el que se dé un acto puro, en el que no haya ninguna potencia en absoluto, ni la primera ni la última. Puesto que es evidente que la potencia en la intuición de este entendimiento, y en la intuición de lo que está en hábito sólo tienen de común el nombre.

El procedimiento de Abū Bakr b. al-Ṣā'ig [Avempace] es

distinto de esto, y ya lo compendiamos en algún otro sitio Ahora bien, este método, por mi vida, es apodíctico en cuanto a cómo asciende el hombre hacia esta perfección, dice él sobre esto que hay grados en los inteligibles. El primero de ellos es el que tiene la calidad del vulgo, que son los inteligibles prácticos Y es evidente, por lo que se refiere a los mismos, que ellos son generables y corruptibles, ya que están ligados a las formas imaginativas, según lo que ha precedido (405)

El grado segundo son los inteligibles especulativos Y en estos últimos también hay grados Entre ellos están los inteligibles de la iniciación (406). Estos inteligibles son imperfectos, ya que no se conciben según lo que son en su existencia Y únicamente se apoyan en las imágenes de sus individuos. Y por eso son casi como inteligibles figurados

Hay también los inteligibles de las ciencias naturales Estos son más excelentes que los anteriores Ya que sus inteligibles son más perfectos en la existencia y más cercanos a las cosas individuales Todos ellos tienen en común, según dijimos, el que sus inteligibles se apoyan en los *fantasmas* de sus individuos, como es el caso de los inteligibles prácticos. Sólo que la diferencia entre ellos está en que la contemplación del vulgo con respecto a los inteligibles prácticos es únicamente con miras a sus individuos sensibles, mientras que en la ciencia especulativa la cosa es al revés. Quiero decir que su contemplación de los individuos se da únicamente con miras a los inteligibles.

Hay también los inteligibles de la ciencia natural que se diferencian asimismo con la distinción de sus sujetos en los que se apoyan. Entre ellos hay unos, cuyos sujetos son materiales puros, como el inteligible de la pesadez y de la ligereza, y el de las formas mezcladas Hay otros cuyos inteligibles son espirituales, como el inteligible de la potencia imaginativa y el de las demás potencias del alma. Sin embargo, todos ellos tienen

de común el que sus inteligibles son inteligibles de cosas individuales, que no tienen existencia en sí mismos, como no sea el que nosotros los entendemos

Dijo: Y cuando se eleva el especialista de la ciencia natural a un escalón superior y contempla a los inteligibles que no son existentes, como lo son las formas separadas, en ese momento entiende unos inteligibles que de ninguna manera son corruptibles Ya que lo que se entiende de ellos no se apoya en sujetos, ni ellos tienen sujetos

Este es el método que siguió Abû Bakr (407) sobre la posibilidad de la existencia de esta unión con el entendimiento agente y sobre la cualidad de su existencia

Y nosotros especularemos sobre lo que queda de este asunto. Decimos, pues. Pero desde el momento en que el especialista de la ciencia natural se eleva y contempla a los inteligibles que no son los inteligibles de las cosas materiales, cosa que, sin duda ninguna, se da únicamente en la ciencia de la Metafísica, entonces ojalá que yo supiera si los inteligibles que se obtienen en esta ciencia son eternos. Pues se dan algunas ciencias que no son temporales, y que no existen primero en potencia y luego en acto. Y en general, vuelven de nuevo los absurdos (408) que se seguían necesariamente en lo anterior, cuando dábamos por bueno que los inteligibles de esta ciencia (409) son eternos Y por eso advertimos que nos queda aún a nosotros el problema sobre este género de inteligibles especulativos, de si existen siempre en acto, o unas veces están en potencia y otras veces en acto Y una de las cosas con las que se declaraba el que aquellos inteligibles eran temporales era que se apoyaban en las formas imaginativas, pero no es ésa la condición de estos inteligibles

Y en general, es cosa evidente en el asunto de estos inteligibles obtenidos en la ciencia de la metafísica el que son distintos de aquéllos Ya que eran inteligibles de unas cosas en

sí mismas existentes. Y por eso tal vez los razonamientos científicos que dijimos sobre la producción de los inteligibles especulativos no son suficientes para la comprensión de éstos. Lo más conveniente para nosotros es que investiguemos aparte sobre esto. Ya que parece evidente por sí mismo que esos inteligibles son de un rango distinto del de aquéllos.

Decimos, pues, que es una cosa manifiesta para el que especula en esta ciencia, quiero decir, en la ciencia metafísica, que únicamente intuye aquellos inteligibles separados por la analogía que existe entre ellos y entre estos inteligibles materiales, y por la proporción que hay entre ambos, y la negación de los consiguientes y de los estados que vemos que son únicamente propiedades de estos inteligibles en cuanto que son materiales con respecto a aquéllos que están separados.

Como cuando decimos: en verdad el entendimiento y el inteligible de aquéllos es uno bajo todos los aspectos. Y asimismo que a estos inteligibles que tenemos delante, aunque el entendimiento que hay entre nosotros sea el inteligible (410), sin embargo, se les sigue cierta transformación que hay que descartar de aquéllos. Y esto no puede ser de otra manera, porque las premisas, con las que especulamos la esencia de aquéllos, sólo se obtienen en nosotros por medio de estos inteligibles materiales (411). Y de ahí el que sea necesario que la ciencia del alma preceda en el conocimiento a aquella ciencia (412). Y por eso se dice: conoce tu esencia, y conocerás a tu Creador (413).

Y en general, lo que nosotros obtenemos en la ciencia de la Metafísica acerca de la intuición de aquellos seres separados es únicamente el que existen de un modo más noble que la existencia de estos inteligibles, a la manera como la causa es más noble que el efecto en muchas cosas. Y de la misma manera, lo que se entiende también acerca de la superioridad de los unos sobre los otros es por analogía. Como cuando dices: que la inteligencia primaria es más simple que

todas las inteligencias, y que de ninguna manera es causada, y que no intuye nada fuera de su esencia, y las demás cosas sobre las que trata aquella ciencia (414)

Y si esto es así, y únicamente intuimos aquellas formas separadas por la analogía y proporción que tienen con estos inteligibles materiales, y si la proporción es tan sólo una cierta relación, y en el caso de que se dé uno de los correlativos, necesariamente se da el otro, y si se destruye el uno, se destruye también el otro, pues en ese caso las intuiciones que se obtienen en esta ciencia no existen siempre en acto, sino que son producidos temporalmente para nosotros, ya que no son la esencia de aquellas cosas, si bien son algo que se acerca mucho a su esencia (415).

Y la situación en esto es a la manera de quien intuye la cosa por medio de los accidentes de la misma, aquéllos que siguen a su sustancia, cuando no le es posible una intuición de la cosa por sí misma. Y es éste otro de los grados de los inteligibles según su esencia Y ésta es una cosa que ya se ha declarado con el razonamiento de que es la última cima Y tal vez se obtenga en nosotros, con la reflexión de los grados del hombre y de su evolución en esta representación una opinión semejante a la que proporciona la inducción Y esto porque observamos en la reflexión que estos inteligibles se van desembarazando de la materia paulatinamente, y que en éstos se dan grados, pues se llega a una creencia de que este grado último, según lo que ha precedido sobre cuál es su función, consiste en entender la inducción, en la que no se incluyen todos sus miembros.

Y aquello en que conviene que nos fundemos para la existencia de esta unión es la prueba apodíctica anterior. Abordemos este estado como existente, según lo afirman aquellos que lo han experimentado de acuerdo con lo que se ha declarado en el tratado (416). Después investigaremos sobre él si es una perfección natural Y en el caso de que no sea una

perfección natural, según lo que dicen algunos (417), sino más bien una perfección divina distinta de aquélla en el género, ¿hasta qué punto es posible que se dé en los seres naturales una perfección que no es natural? Y esto es lo que parece de cerca, el que este estado, es decir, la intuición (418), no es una perfección natural. Porque si fuese una perfección natural, las demás potencias del alma y los inteligibles materiales formarían parte en cierto modo de la existencia de aquella perfección. Ya que de su oficio es el que las cosas que aún no han llegado al fin formen parte de la existencia del fin. Sería, por tanto, material la perfección, y existiría con su existencia, lo cual es imposible. O habría actuado en vano la naturaleza, puesto que prepara a unas cosas para algún fin, siendo la función de aquel fin el que existe sin aquellas cosas.

Y si esto fuese así, y si es manifiesto el que esta unión no es una perfección natural, entonces no nos queda más que el que sea una perfección de los cuerpos circulares. Y ya se ha compendiado la cualidad de esta relación en la ciencia de la Metafísica. Es, en general, una perfección distinta de la relación de la perfección natural, la cual es su materia.

Y si se reflexiona cómo es el estado del hombre en esta unión, es evidente que es una de las maravillas de la naturaleza, y que le ocurre a él ser como el compuesto en el que hay alto eterno y algo corruptible, a la manera como se dan los intermediarios entre los géneros correspondientes, como el intermedio entre la planta y el animal, y entre el animal y el hombre. Y llega a ser esta existencia distinta de la existencia que es propia del hombre en cuanto que es hombre. Y en ese estado se da en las restantes potencias del alma cuanto puede haber de estupefacción, de admiración y, en general, de despojo de las acciones naturales, hasta llegar a decirse que se ha elevado con sus espíritus, y que son, en general, un don divino.

Y este estado de unificación es aquél al que aspiran los sufíes. Mas es evidente que nunca llegaron a él, ya que es

necesario para conseguirlo el conocimiento de las ciencias especulativas. Y únicamente perciben de ello cosas semejantes a las que se consiguen con esta percepción. Y esto es como la conjunción de las tres potencias (419). Y algunas otras cosas, cuyas causas se dieron en el *Libro sobre el Sentido y el Sensible* (420).

Y el aspecto de la semejanza de estas cosas (421) con aquéllas (422) se refiere en las mismas al despojamiento de los sentidos y al alejamiento de las demás potencias del alma. Y por eso, este estado es como si fuese una perfección divina en el hombre. Puesto que la perfección natural consiste únicamente en que se obtengan para el hombre en las ciencias especulativas las propiedades que se encuentran en el libro de la *Demostración* (423).

De ahí el que se den dos potencias, en las cuales hay una categoría en común, me refiero a la potencia según la perfección natural, y la divina. Ahora bien, la potencia según la perfección divina última no tiene en sí nada del concepto de la potencia material, ni tampoco de la división numérica individual (424). Este concepto de la existencia de esta potencia es aquél del que creían los predecesores que existía en el hombre desde el principio en el primer momento del nacimiento. Y por eso dijeron que la humedad la había empañado. Y la diferencia entre las dos potencias es que la potencia natural, si existiese en acto, entonces habría existido lo que todavía no existía. Y si esta potencia existe en acto, entonces es que su perfección se le ha añadido en aquel momento. Y por esa relación se le llama adquirido al entendimiento activo.

Hemos investigado ya sobre todos los problemas acerca de los cuales prometimos un examen al principio de este tratado. Y ya no nos queda de las potencias del alma más que el tratado sobre el movimiento del animal en el lugar, es decir, sobre la primera potencia apetitiva (425)]

CAPITULO IX

Tratado sobre la potencia apetitiva

133.—Es manifiesto por sí mismo que esta potencia no es ninguna de las potencias que han precedido, y que es distinta de ellas en su existencia. Y esto porque nosotros no podemos decir que ella sea la potencia sensitiva o la imaginativa. Puesto que cada una de estas dos potencias tal vez pueda encontrarse desprovista de la potencia apetitiva. Y esto porque parece que sentimos e imaginamos sin que apetezcamos, a pesar de que (426) no sea posible que apetezcamos sin esas dos potencias, quiero decir, sin la imaginación y sin el sentido. De ahí el que observemos que ellas son anteriores a esta potencia, quiero decir, a la apetitiva con una prioridad que es según la naturaleza (427). Y por esa misma razón carece la planta de esta potencia, por aquello de que carece del sentido y de la imaginación. Y no solamente preceden estas dos potencias a aquéllas, quiero decir, a la potencia apetitiva, sino que puede darse el caso de que también le sea anterior la potencia racional en los conocimientos especulativos. Y esto porque nosotros tal vez apetezcamos movidos por la percepción que existe en el entendimiento. Y también parece que apetecemos impulsados por las formas imaginativas que hay en el pensamiento y en la intuición. Y éste es uno de los asuntos que pertenecen al entendimiento.

134.—Y si esto es así, y si estas dos potencias, quiero decir, la potencia del sentido y la de la imaginación, son anteriores a esta potencia, entonces (428) no hay más remedio que el que se verifique una de estas dos cosas, o que estas dos potencias sean el sujeto de aquélla, quiero decir, de la potencia apetitiva, a la manera como la materia es el sujeto de las formas, o que el sujeto de dicha potencia apetitiva en ese sujeto siga a la existencia de la potencia de la imaginación y de la del sentido, a la manera como siguen los accidentes a las cosas que tienen accidentes. Esto en el caso de que se dé

el apetito sin la imaginación, únicamente impulsado por el sentido, según se cree que ocurre en el animal desprovisto de imaginación, como son las moscas y los gusanos. En el caso de que no (429) se diese un apetito sin alguna imaginación, lo que precedería a esta potencia según la naturaleza sería únicamente la potencia de la imaginación. Y la investigación únicamente versaría sobre la relación de esta potencia a la potencia de la imaginación: si es que esa relación es la propia del accidente o la propia de la perfección. Y si se hace patente cuál es su relación a la imaginación, necesariamente se hará evidente su relación con el animal racional.

135.—Y de ahí el que convenga que examinemos primero en el asunto de esta potencia acerca de ese concepto, quiero decir, si es que se da el apetito sin la imaginación. Y si no se da, entonces de qué modo se relaciona con esta imaginación. Luego examinaremos después de esto según su orden, si es una o múltiple, y de qué modo se encuentra el animal movido por ella con el movimiento en el lugar (430). Si esto sucede así, hay que ver si es ella el motor último para el animal en este movimiento, o si es ella el motor del animal bajo un punto de vista y es movida bajo otro punto de vista, a la manera como se encuentra el motor intermedio. Y en general, examinaremos (431) aquellas cosas con las que esta movimiento se conforma. Y únicamente se da la investigación sobre este movimiento en el lugar, ya que hemos visto que la más propia de las causas de este movimiento es esta potencia, quiero decir, la potencia del apetito. Pues si bien mueve al animal con la ayuda de otras potencias, pero ella es la causa más propia de su movimiento.

136.—En el caso de que comprendamos todo esto sobre los asuntos de esta potencia (432), habremos obtenido la ciencia sobre su esencia con exactitud. Decimos, pues, que esta potencia es aquélla con la cual apetece el animal lo conveniente y rehúye lo nocivo. Y esto es evidente por sí mismo sobre el asunto de esta potencia. Y si se trata del apetito hacia la venganza, se llama ira. Y si es algo que proviene de la

reflexión y del pensamiento (433), se llama elección y voluntad

137.—En cuanto a que la imaginación preceda a la existencia de esta potencia en el animal imaginativo, y que entonces tenga lugar el apetito, es algo de lo que no tenemos duda. En cuanto a si esta potencia existe proviniendo del sentido por separado sin la imaginación, como sería el caso del animal del que creemos que no tiene imaginación, es algo que da lugar a la especulación. Y esto porque tal vez se piense del animal no imaginativo (434) que se mueve única y exclusivamente por el sentido Ya que no se encuentra movido más que con la presencia del sensible. Sin embargo, cuando admitimos esto, quiero decir, que alguno de los animales no se mueve más que con la presencia del sensible, de ello no se sigue necesariamente que se dé el movimiento sin imaginación porque el animal únicamente se mueve con la presencia del sensible, para que se imagine en él la representación que es el sensible en potencia con el fin de que se obtenga en acto Y si se diese un movimiento impulsado por el sensible en cuanto que es el sensible en acto, entonces se daría su movimiento en vano e inútilmente

138—Y si esto es así, irremediablemente el movimiento del animal es hacia aquella representación existente en potencia en cuanto que es imaginada por él. Y entonces su movimiento es animal. O es su movimiento hacia aquella representación, no en cuanto que es imaginada por él, y en ese caso su movimiento es natural y no animal Y esto es imposible. Luego es obligado el que se de el primer miembro de la disyunción, quiero decir, que se mueve únicamente impulsado por alguna imagen. Sin embargo, se trata de una imagen que no se obtiene como distinta del sensible De aquí se deduce el que no sea posible que se encuentre un animal que se mueva careciendo de toda imagen en absoluto.

139—Y si esto es así, y ha quedado claro el que esta potencia siempre se da sólo con la imaginación o con la razón, y

ha quedado asimismo claro en el asunto de estas dos potencias el que ambas preceden al apetito (435) por naturaleza, y si también es algo evidente por sí mismo el que la relación de la potencia de la imaginación a esta potencia no es la relación del sujeto, ya que la imaginación es una percepción, y el apetito es una cosa que sigue a la percepción, como sigue el esquileo a la incisión (436), y le es más conveniente esto a la potencia racional (437), entonces es evidente que el apetito sigue a ambas a la manera como siguen los accidentes a sus soportes Y el sujeto de esta potencia es necesariamente el calor nutritivo. Y esto viene confirmado con lo que ocurre con las impresiones sensitivas al apetecer, como el rojo del airado y el amarillo del miedoso. Y por seguir (438) esta potencia a más de una de las potencias del alma, vemos que se multiplica con la multiplicidad de las potencias a las que sigue. Y el nombre de apetito es algo que se predica de todas ellas a manera de algo intermedio entre los nombres unívocos y los equívocos, que son los análogos. Así ocurre especialmente cuando reflexionamos sobre lo que indica nuestra expresión *apetito* en el animal, o *apetito* en las investigaciones especulativas. En cuanto a los apetecibles artificiales se los denomina así por ser una especie de algo intermedio entre estos dos últimos. Y por haber esta diferencia, la que existe entre estos modos de apetito, parece que se encuentra el hombre movido por ellos con movimientos contrarios Es verdad que el apetito racional se opone en gran manera al apetito animal. Y esto es manifiesto por lo que encontramos en nosotros.

140.—Una vez que se ha declarado sobre el asunto de esta potencia cuál es su relación hacia la potencia de la imaginación, y además de eso se ha esclarecido de qué manera se encuentra en ella la multiplicidad, parece conveniente que digamos cómo se da en el animal el movimiento que proviene de ella, y con cuántas cosas se realiza este movimiento local. Decimos, pues: Ciertamente todo ser movido, según se declaró en las proposiciones generales, tiene un motor. Y entre los motores hay uno que es el primero, que es el que no se mueve en absoluto mientras está moviendo. Y hay otros que mueven siendo movidos. Es lo que ocurre en todos los movi-

mientos que se realizan con más de un solo motor. Y es evidente que este movimiento en el lugar que se da en el animal es uno de los movimientos que se realizan con más de un solo motor (439), y que entre estos movimientos se dan estas dos clases de motores. Es decir, el motor que no se mueve en absoluto como no sea de una manera accidental, y el motor que es movido. Y que de los dos motores de este movimiento con los que se realiza su existencia, uno de ellos son los cuerpos, y el otro las potencias anímicas

141.—En cuanto a los cuerpos con los que se realiza este movimiento, sobre ellos se investiga en el *Libro de los Movimientos Locales del Animal* (440). Y en lo relativo a las potencias, su investigación es de este lugar. Es una de las cosas manifiestas el que estos movimientos solamente se encuentran en el animal impulsados por dos de las potencias del alma (441), que son la potencia imaginativa y la potencia apetitiva. Esto es algo que explica de cerca la necesidad de la prioridad (442) de estas dos potencias con respecto a este movimiento. Si bien parece que se puede imaginar algo y apetecerlo sin necesidad de ser movido. Y ésta es la razón por la que se requiere absolutamente en este movimiento la existencia de alguna relación entre estas dos potencias, con las cuales necesariamente se mueve el animal. Lo cual no es otra cosa más que el que la forma imaginativa es la motora del alma apetitiva, y el que la apetitiva es la movida por ella y la que la recibe. Pues cuando la forma imaginativa mueve al alma (443), la apetitiva mueve al fuego nutritivo, y éste mueve a los demás miembros del movimiento.

142.—Y por eso, cuando cesa el alma imaginativa de desear vivamente el movimiento, o cuando se da entre ambas esta relación, cesa el movimiento. Y esto porque el apetito no es otra cosa más que el deseo de la presencia de la forma sensible bajo el punto de vista bajo el cual se la imagina. Y cuando se obtiene esta correspondencia de acción y pasión entre estas dos potencias, se mueve el animal necesariamente hasta convertirse aquella forma imaginativa en un sen-

sible en acto. Por lo tanto, la potencia imaginativa es el motor último en este movimiento, y la potencia apetitiva es movida por ella a modo de percepción, y ella es el motor primero en el lugar Y por eso se refiere a ella este movimiento sin el alma perceptiva, que es la causa del apetito y de aquel estado que, cuando se obtiene en el alma apetitiva, mueve el calor nutritivo. Y el movimiento del calor nutritivo en los miembros es lo que llaman [también] los comentaristas en su totalidad [un motor. Y esta relación de la acción y de la pasión que se da entre ambas es la que nombran los comentaristas todos] (444).

143.—Y cuando se encuentran esta forma imaginativa y la del apetito sin esta relación, no se llega a ningún resultado en el movimiento de aquel animal Puesto que la existencia de la forma imaginativa tiene como finalidad única el movimiento. Y a la carencia de la recepción del movimiento en el alma apetitiva causado por la forma imaginativa se la denomina aburrimiento y a la lentitud de su recepción se la llama pereza. De la misma manera que su contrario se denomina diligencia. Ya hemos dicho con qué se realiza este movimiento, y cómo se realiza, y cuándo tiene lugar. Y con esto hemos tratado sobre la existencia del alma apetitiva y de su esencia. Y aquí se acaba el tratado de los razonamientos universales de la ciencia sobre el alma, según lo que se acostumbra entre los peripatéticos (445) En cuanto al tratado sobre el resto de las potencias parciales, como la retentiva, la memoria, el recuerdo, y cuanto proviene de ellas respecto a las percepciones, y, en general, sobre las percepciones anímicas restantes, su tratado propio es el «Libro sobre el Sentido y el Sensible» (446).

Alabanza a Dios, Señor de los mundos.

NOTAS

(1) Es ésta la fórmula con la que inician sus escritos los musulmanes creyentes. Es interesante que se tenga en cuenta este comienzo a la hora de precisar si Averroes es creyente o ateo. Cabría la hipótesis de una transacción rutinaria con el ambiente. Dada la sinceridad con que siempre procedió Averroes, esto nos parece inadmisible. Con todo, cabría la hipótesis de que esta fórmula sea del escriba del manuscrito, ya que el texto parece comenzar después de la frase del *dijo,* tras sus dos puntos.

(2) Es la frase que utilizan los escribas para indicar que el manuscrito se escribió después de la muerte del autor.

(3) Nótese que para Averroes, como para los aristotélicos antiguos, el tratado sobre el alma forma parte de la Física aristotélica, ya que, a pesar de que en el hombre hay un principio espiritual independiente de la materia y que no pertenece a la Física, siguen considerando al alma humana como forma del cuerpo, y esta relación a la materia les hace inclinarse por inercia al aspecto físico (de orden material) del alma humana. De todos modos, se verá que ya en Averroes prevalecen en el tratado sobre el alma humana otros aspectos metafísicos espirituales. Al comenzar el libro sobre el alma de Aristoóteles va a tener en cuenta Averroes tanto a los comentaristas sobre la ciencia del alma humana como a lo que él mismo dijo en el tratado de la Física. Por lo demás, los comentaristas a los que alude Averroes aquí son los autores griegos Teofrasto, Juan de Filopón, Alejandro de Afrodisia y Temistio, que son los autores que va a citar en el texto. Asimismo se refiere a los comentaristas árabes, tanto orientales como andalusíes, sobre todo a al-Fārābī, Avicena y Avempace.

(4) En toda la tradición aristotélica suele llamarse a la Física de Aristóteles *De Physico auditu* que corresponde al título griego **φυσικὴ ἀκρόασις**. De ahí es que esta costumbre pase a los árabes, quienes suelen denominar a la Física con el hombre de *al-Samā'* (El Oído), que es el que le da en este lugar Averroes en el texto árabe.

(5) En el original está la palabra *ŷawhar,* que suele significar la sustancia. Pero tanto aquí como en el renglón siguiente el significado obvio de la palabra es el de esencia.

(6) No existe en Aristóteles una obra con este título *Sobre el Cielo y el Mundo*. La unica obra que escribió Aristóteles fue una «Sobre el Cielo» (Περὶ

οὐρανός) Más tarde se le atribuye a Aristóteles la obra espúrea *Sobre el mundo* (De mundo). En la tradición árabe ambos títulos aparecen fundidos como refiriéndose a una sola obra.

(7) Este parece ser el sentido obvio de la frase, y no el que le da la traducción latina *quos abnegetur ab ista materia prima ipsa materia* En la traducción latina se ha suprimido desde «Puesto que si estuviese» hasta «despojada de sus formas».

(8) La traducción latina reduce el título de la obra *In libro Pery Geneseos*. Vimos antes que Averroes citaba su comentario a la Física, y ahora cita al *Libro sobre la generación y la corrupción*. Estas citas, así como otras que iremos viendo a lo largo de esta obra, son muy útiles a la hora de precisar la secuencia de los comentarios de Averroes a las obras de Aristóteles

(9) *Usṭuqsāt* es un neologismo utilizado por los filósofos árabes para traducir el término griego στοιχεῖον

(10) La palabra *ŷibha* es una errata. Debería decir *ŷiha*.

(11) El influjo de los astros como causas determinantes de muchos de los cambios en los cuerpos es una creencia frecuente entre los árabes, influenciados sin duda por la filosofía helénica, y está en consonancia con las ideas modernas del influjo de los signos astronómicos en los temperamentos de las personas.

(12) En el texto árabe se da como título de este libro *Al-Aṯār* (las huellas), en lugar de los *Meteorológicos*. El título completo en árabe es *Al-Aṯār al-'Alawiyya*. El libro de los Meteorológicos comprende cuatro capítulos. El cuarto versa sobre las materias físicas y el orden de los elementos

(13) *Allí*, es decir, en el Libro de los Meteorológicos

(14) Se refiere a que las diferencias de todos los cuerpos se pueden explicar por las cualidades existentes en los cuatro elementos simples que antes ha enumerado, y por su diferente combinación. Las cuatro cualidades de los elementos simples son: el calor del fuego, el frío del aire, la humedad del agua y la sequedad de la tierra. Los cuerpos de partes homogéneas se refieren a los minerales, ya que las plantas y los animales, y mucho más los hombres, constan de miembros diferentes y desemejantes

(15) Esta cita, así como las otras que van a ir apareciendo en este comentario, es de gran importancia para ver que los Libros sobre los Animales de Aristóteles eran conocidos del mundo árabe, y más en concreto de los filósofos de al-Andalus. Es también importante para atestiguar que su comentario había precedido al del *Libro sobre el Alma*, así como le habían precedido los comentarios a la *Física*, al *Libro sobre el Cielo y el Mundo*, al *Libro de la Generación y la Corrupción*, y a los *Meteorológicos*, todos ellos citados en los párrafos que preceden.

(16) Es interesante que Averroes da más importancia al corazón y al hígado sobre todos los demás miembros, incluso el cerebro. Recordemos que al-Fārābī suponía que también en lo anímico el amor prevalecía sobre el cere-

bro en las relaciones humanas, tal como lo consignamos en nuestro libro sobre *La Política como única ciencia religiosa en al-Fārābī*, Madrid, 1980.

(17) La traducción latina suprime la negación y traduce *in animali perfecto*.

(18) En el libro que ha citado antes *Libro sobre los Animales*.

(19) En su libro *De Historia Animalium*

(20) La traducción latina suprime las palabras: «una facultad también con un».

(21) El entendimiento para Averroes es una facultad separada, es decir, independiente del cuerpo, y a la vez su agente o rector único, con lo cual está implícitamente afirmando que el tratado sobre el alma tiene un aspecto que no es el de mero informador de la materia y, por lo tanto, que no pertenece a la Física en los aspectos que no son de mera información de la materia

(22) Sin duda, en el *Libro sobre los Animales*.

(23) Ib.

(24) La traducción latina ha suprimido *La figura*.

(25) En la p. 9, línea 13, en lugar de *inna an*, debe decir *illā anna*.

(26) Se refiere seguramente al libro Περὶ Ψυχῆς de Aristóteles

(27) Este es el gran problema que preocupó siempre a Aristóteles ¿es el alma humana sólo forma del cuerpo, o es algo independiente? Averroes vuelve a planteárselo como el primer problema fundamental sobre el alma

(28) Exige que para que una cosa que está en relación con la materia sea separada, se necesita que esa relación no sea la que tiene una forma con su materia Para eso basta que su unión con la materia no sea esencial a ese alma Es decir, que es algo que puede funcionar separado de la materia

(29) Más clara no puede estar la existencia de un entendimiento agente intrínseco al hombre, que no es distinto de él

(30) Esta expresión árabe es la que los escolásticos medievales adoptaron con la fórmula *signata quantitate* para indicar la materia individual al pie de la letra habría que traducirla como *la materia a la que se designa o señala o indica*. Y una materia que puede ser designada, lo es por la cuantidad que la hace designable y distinta de los demás objetos materiales Por eso, la hemos traducido como *la materia individual* o designable

(31) Como se ve, en todo este contexto Averroes se declara abiertamente adversario de la metempsícosis y de la transmigración de las almas

(32) Téngase en cuenta que esta es la unidad del alma humana y del entendimiento que defiende Averroes, no en el sentido de que sea una para toda la especie, sino de que es una entidad simple que no es divisible en sí misma.

(33) Es la teoría que defendió Aristóteles en muchos sitios de que todo ser cambiable es divisible, por lo menos en sus componentes de materia y forma. Esta va a ser su cruz durante todo el libro: ver si el entendimiento al entender se cambia de la potencia al acto, como parece sugerirlo el paso del no entender a entender.

(34) En el manuscrito está la forma del agua y del aire. El agua en el primer miembro no tiene sentido. Por eso la hemos suprimido en la traducción, como de hecho la suprime el manuscrito de El Cairo.

(35) Al pie de la letra: *en el oído físico*. Se trata del título que se le da en griego al libro de la física, y que los latinos tradujeron por *De Physico Auditu*. Cfr. nota (4).

(36) Desde luego, éste es el procedimiento que utiliza Aristóteles en la Metafísica, partiendo de aquello que es más conocido para nosotros a lo que es más desconocido.

(37) Es la doctrina aristotélica de que la Metafísica es una ciencia universal que establece los principios universales de las demás ciencias, las cuales, precisamente por ser parciales, le están sometidas y dependen de ellas.

(38) Se refiere al metafísico.

(39) El manuscrito de Madrid pone *al-maŷhūlāt*. Nosotros hemos preferido en la traducción la variante de los manuscritos l, h, t que ponen *al-maḥmūlāt*, es decir, los predicados o atributos.

(40) Ya dijo antes que hay formas materiales e inmateriales. Cfr. párr. 8.

(41) De la doctrina de Averroes se deduce que o toda el alma, o por lo menos el alma racional, es independiente de la materia, si se encuentra una propiedad suya que no sea material. Luego, va a decir dos cosas: que todas las potencias del alma pertenecen a la misma entidad, es decir, al alma humana, y que la acción del entendimiento es independiente de la materia. Luego el alma humana, sobre todo, en cuanto que es racional, está separada de la materia.

(42) Desde *quede, pues,* ... hasta *esta cuestión* falta en la traducción latina.

(43) Por donde empezó Aristóteles en su Libro sobre el Alma.

(44) La de ser materia y forma a la vez. Lo que quiere decir es que *si la materia y la forma que son los componentes del animal son el alma y el cuerpo...*

(45) La traducción latina pone esta frase en pasado en contra del sentido del contexto que es un futuro clarísimo. Dice el latín: *sicque declaratum est*.

(46) *Por el sujeto* falta en la traducción latina.

(47) El texto denomina a la potencia vegetativa por *al-nabātiyya*, es decir, la potencia de las plantas, como indicando que la potencia vegetativa está sin la sensitiva en las plantas.

(48) Todo esto está suponiendo la concepción averroísta de las potencias del alma. Cada potencia inferior es como la materia de la superior y como su sujeto. Ninguna materia puede estar separada de la forma. Pero, en cambio, una forma, que es como la materia y sujeto de una forma superior, sí puede estar separada de la superior, no en cuanto que es materia, sino en cuanto que es forma. Y así la forma vegetativa es en el animal como la materia y sujeto de la forma sensitiva, y como tal materia no se puede separar en el animal de la forma sensitiva. Pero en cuanto que es forma vegetativa, sí puede estar separada de la sensitiva, como por ejemplo, en las plantas.

(49) La traducción latina dice al revés: *est impossibile*.

(50) En lugar de *hada' al-qawl* hemos escogido para la traducción la lectura del manuscrito del Cairo: *hadihi-l-quwa'*.

(51) La frase *mientras que no están en acto* la traduce el latín: *quando non usitantur*.

(52) El latín traduce: *Sicut dictum est in pluribus locis*. Y efectivamente es doctrina corriente tanto en Averroes como en Aristóteles que, para que un ser que está en potencia pase al acto, necesita de la moción de otro ser que esté en acto.

(53) Efectivamente propone esta doctrina en el libro primero de *Sobre la generación y la corrupción*.

(54) Véase el párrafo 4 en el que se habla de la mezcla. Asimismo en el párrafo 4 dice que declaró en el IV de los Meteorológicos que la mezcla se realiza en última instancia por el calor.

(55) Además de Galeno hubo algunos antiguos que creyeron que el alma era de la naturaleza de un fuego muy sutil. Entre esos antiguos el principal fue Heráclito. Quizá a esta doctrina se refiera la materialidad del alma humana que sostuvieron algunos teólogos musulmanes, entre ellos Ibn Hazm de Córdoba. Cfr. mi artículo «La filosofía de la naturaleza y la Psicología según Ibn Hazm», *Actas del III Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Milán, 1966, págs. 189-208.

(56) Véase la nota anterior.

(57) Cuando trate de cada una de estas almas.

(58) En lugar *wa li-dā* escogemos la lectura de *wa-idā* de los manuscritos h y q.

(59) En lugar de *fa-idā* debe decir *fa-innā*.

(60) Fouad El Ehwani en su edición crítica pone en el mismo párrafo la frase *En cuanto a que esta potencia sea una facultad activa es evidente por aquello con que la hemos descrito*. Frase que nosotros trasladamos al párrafo 24.

(61) Hemos escogido la lectura de los mejores manuscritos.

(62) Se refiere a los tratados que sobre el alma nutritiva escribió en los li-

bros anteriores al del Alma, sobre todo en el Libro sobre la Generación y la Corrupción

(63) Se refiere al tratado que allí dedica al alma nutritiva

(64) En lugar de *bi-'ard* escogemos en la traducción la lectura de los manuscritos ṭ y q: *ta'rīdu*

(65) Falta en la traducción latina la frase: *del ser que desasimila.*

(66) Faltan en la traducción latina las palabras: *en la generación.*

(67) El título *Sobre la generación del Animal* (De Generatione Animalium) parece ser distinto del *Libro sobre el Animal* del párrafo 5. Es, por lo tanto, una referencia a dos obras distintas de Aristóteles. Lo que indica que el al-Andalus se conocían varias obras sobre los animales de Aristóteles.

(68) La traducción latina traduce mal esta frase: *Sed intendimus quod sit in potentia...*

(69) Parece claro que aquí Averroes admite distintas posibilidades de permanencia eterna: una será la permanencia eterna de la especie, y otra la del individuo según la naturaleza del animal. Si esto fuese así, tendríamos aquí una alusión clara a la eternidad del individuo, además de la de la especie. Con lo cual quedaría garantizada la inmortalidad individual del hombre defendida por la religión islámica, que era la de Averroes. Reforzaría esta opinión la última frase que dice que esta permanencia supone una existencia que es la que más se parece a la existencia necesaria o la propia del Ser Necesario. La frase final puede referirse sólo a la permanencia de la especie a través de la facultad que tienen los seres procreadores de conservar su existencia por medio de sus engendrados.

(70) Aunque un poco confuso, creo que queda claro el pensamiento de Averroes: el alimento tiene dos funciones: la de permitir a la potencia vegetativa su desarrollo, y la de formar el semen y la semilla para que la facultad superior generativa pueda engendrar seres semejantes. Esta segunda falla al fin de la vida en la menopausia.

(71) Sin duda se refiere a la menopausia en las mujeres y a la impotencia senil en los hombres. Hoy también se sabe que en los procesos de desnutrición, tales como los que se dan en la anorexia y en otras enfermedades, la naturaleza se desprende del lujo del poder sexual.

(72) En lugar de *wa-lam,* escogemos la lectura del manuscrito q: *wa-kam.*

(73) En lugar de *wa-innamā* debe decir *wa-iddā.*

(74) Cfr. nota (67).

(75) Ibidem.

(76) En lugar de *bi-l-ḥiss* que tiene el manuscrito de Madrid, hemos escogido en la traducción la lectura de los manuscritos q, ṭ y h: *bi-l-ŷins.*

(77) Cuando se trata de seres materiales simples, la única transformación

que es posible en ellos, es decir, en su materia prima, es el cambio de las formas que pertenecen al mismo género. O sea, de las formas que primariamente informan a la materia prima, como es el caso de los seres materiales simples que pueden transformarse unos en otros: el agua se transforma en vapor o aire, el aire en fuego, etc.

(78) El texto original no está claro, y hemos preferido traducirlo dándole el sentido que nos ha parecido más obvio. Por lo pronto, creemos que hay que suprimir la coma después de *min ba'd* y sobreentendemos el verbo *se pasa*. Los cuerpos de partes homogéneas son los minerales que no tienen alma ninguna ni diversificación de miembros.

(79) En la traducción latina falta *y la Corrupción*.

(80) La segunda potencia se parece a un acto, ya que informa a la materia prima informada ya con la forma de los cuerpos simples.

(81) *Nutritiva* falta en la traducción latina.

(82) *Sino que ... en potencia* falta en la traducción latina.

(83) *acompañada ... en potencia*: este párrafo se traduce así en la versión latina: *coniuncta aliae formae transmutabili ad formam quam comprehendit*.

(84) Fouad añade la frase *pero no es posible la existencia de la perfección más que permaneciendo el sujeto como estaba antes de su perfección*, que no he encontrado en ninguno de los manuscritos que he manejado. Frase que falta también en la traducción latina.

(85) Al color lo traduce la versión latina como *visibilis*.

(86) La traducción latina cambia totalmente el sentido suprimiendo la negación *laysa*.

(87) La traducción latina suprime *en su materia*.

(88) La versión latina cambia las palabras del texto y traduce: *secundum aliam dispositionem et in alio subiecto*.

(89) Aunque la expresión no es muy nítida, creo que parece claro el sentido: la misma condición física y el mismo sujeto de la potencia sensitiva percibe la forma inmensa del hemisferio celeste como la figura de un cuerpecito pequeño. Luego la forma perceptiva del sentido no se adapta a la magnitud física de los objetos percibidos: no es divisible con la división de la materia.

(90) Falta aquí una coma en el texto.

(91) *Fuera del alma* falta en la traducción latina.

(92) *Ya que el concepto ... de su materia* falta en la traducción latina.

(93) Hay aquí una alusión clara a la doctrina aristotélica de la individuación por la materia, que se pierde en la abstracción de esa individuación al percibirla como una idea universal en el entendimiento.

(94) Se refiere a la penúltima parte del Libro sobre el Alma que versa sobre la potencia racional.

(95) La traducción latina atribuye el *eterna* no a la potencia tal como aparece evidente en todo el contexto, sino al visible *si istud visibile gratia exempli esset eternum [sic]*.

(96) *yuŷah mā* es una errata, y debería decir *bi-waŷh mā*.

(97) En lugar de *se le sigue la perfección* la traducción latina cambia el sentido con la frase *et ideo advenit ei error*. Podría ser una traducción libre de la variante *al-kalīl* de los manuscritos l y ḥ.

(98) La versión latina traduce el *hā* en plural *ab eis,* que no se ve por el contexto a quiénes se pueda referir.

(99) La versión latina traduce *especialmente* por: *et tanto fortius*.

(100) La traducción latina suprime *por esencia y las remotas,* con lo cual hace a las próximas numerables accidentalmente, en contra de lo que dice el texto.

(101) El latín traduce el olor por *species odoris*.

(102) *a más de un solo sentido* falta en la traducción latina.

(103) La traducción latina en lugar de Zayd utiliza el hombre de Sócrates, y en lugar de 'Umar el de Plato.

(104) El texto dice al pie de la letra *según la costumbre de ellos*. Y ya sabemos, pues lo dijo al principio, que la finalidad de Averroes era acercarse lo más posible a lo que dijeron Aristóteles y sus comentaristas, entre los cuales podrían quizá incluirse los comentaristas árabes, sobre todo los orientales, a las obras de Aristóteles, y en ese caso habría que ampliar algo la expresión.

(105) Así lo explicó en el párr. 35.

(106) La traducción latina dice *ista autem sensatio*.

(107) La traducción latina lee: *ista sensata*.

(108) Hemos preferido la versión del manuscrito de Madrid a la que escogió Fouad El Ehwani en este sitio ateniéndose a los manuscritos l, ṭ, ḥ que leen *abṣār* (las visiones).

(109) Aristóteles cita entre esos antiguos a Demócrito en su libro Περὶ ψυχῆς 419 a 15.

(110) La traducción latina lee: *in potentia*.

(111) La versión latina traduce: *et per lucidum*.

(112) Sobre todo en el párrafo 42.

(113) Es interesante en un musulmán la expresión *cuerpo divino*. Sin duda ninguna que no está haciendo aquí profesión de la corporeidad de Dios. Pero sí es interesante consignar que se mueve aquí en la línea de concebir como cuerpos muy tenues, rayanos casi en la espiritualidad, al alma humana, tal como la concibieron algunos teólogos musulmanes, y a los cuerpos celestes, que tanto teólogos como filósofos y científicos musulmanes, conside-

raban animados, según la concepción de no pocos filósofos griegos. (Véase la nota 55.) De lo que se seguirá en este libro no cabe afirmar que Averroes considere como material al alma humana, sobre todo al entendimiento humano. Aquí se refiere sin duda a los cuerpos celestes, a los que denomina divinos por su excelencia y por la espiritualidad de sus motores inmediatos.

(114) La frase *y no hacen a otros visibles* falta en la traducción latina.

(115) La traducción latina vierte: *de istis remis.*

(116) Preferiría tomar aquí la lectura de los manuscritos I y ḥ *al-mu'allim al-Iskandar* mejor que la de El Cairo: *mu'allim al-Iskandar* (el maestro de Alejandro como posible alusión a Aristóteles, maestro de Alejandro).

(117) En este pasaje, como en tantos otros, reconoce que muchas de las materias de la sensación deben tratarse no en el Libro sobre el Alma, sino en el Tratado sobre el Sentido y el Sensible, que por lo que se indica en esta frase de futuro lo compuso Averroes después del Libro sobre el Alma. Cfr. nota 119.

(118) *Pues participan ... espejos.* Esta frase la traduce así el latín: *quia naturalia sunt visibilia.*

(119) No es siempre uniforme la cita del Libro sobre el Sentido y el Sensible. En la cita a la que nos referíamos en la nota (117) se lo citaba claramente como a un libro posterior al Tratado sobre el Alma. Aquí y quizá más claro en otros pasajes, pudiera tratarse de un libro que se había compuesto antes, y en el que había tratado sobre este punto. Esto confirmaría la hipótesis de que hubo dos redacciones del Compendio sobre el Alma. En la primera se citaría como una obra futura, y en la segunda como una obra ya compuesta, sin que hubiese habido el cuidado de corregir estos detalles en la segunda redacción.

(120) Quiere decir que la disposición que da la luz al acuerdo intermedio y que hace posible la visión es la transparencia en acto.

(121) La cita aquí del Libro sobre el Sentido y el Sensible es claramente de algo ya compuesto antes.

(122) El latín traduce la frase árabe *al-ŷism al-mušāf bi-l-fi'al* de esta manera: *corporis recipientis transparentiam.*

(123) Todo el párrafo incluido entre los paréntesis cuadrados faltan en el manuscrito de Madrid, y aparece en los manuscritos I y en el de El Cairo.

(124) Todo lo que se refiere al orden sensitivo en su aspecto físico, que es el menos psicológico, lo relega Averroes al Libro sobre el Sentido y el Sensible.

(125) Hemos preferido la lectura de los manuscritos I y ḥ *muqār'a* (choque), en lugar de la de Madrid *mufāriqa* (separados o separación).

(126) De las distintas facultades del alma humana trató principalmente en el capítulo II: *Sobre el alma y sus facultades,* y en la introducción del Tratado sobre la potencia sensitiva.

(127) El latín traduce *recipientis*, sin duda siguiendo la variante del manuscrito de Teherán (ṭ) *al-muqābil*.

(128) Preferimos la lectura de los manuscritos q y l *wa-'in* en lugar de la el de Madrid *fa-'inn*

(129) Cfr. párrafo. 48

(130) Cfr. párrafos 42 y siguientes.

(131) Se refiere al libro *al-Aṯār al-'Alawiyya* (los Metorológicos) La observación de que la visión es instantánea y no necesita tiempo para difundirse no es de Aristóteles y, por lo demás, es contraria a lo que afirma la ciencia moderna, que hasta puede medir la velocidad de la luz

(132) El latín traduce: *Protractio more sui*.

(133) *Por segunda vez* falta en la traducción latina, lo mismo que falta en los manuscritos l y q

(134) Como observa muy bien Fouad El Ehwani, no tenía necesidad Averroes de recurrir a la autoridad de Temistio, ya que el mismo Aristóteles dice *ciertamente el sonido como la luz se oponen a la duración*

(135) Esta vez la traducción latina refleja muy bien el sentido de la frase *non sit hic collisio, sed fiat ex ea reflexio quaedam*.

(136) Adviértase de nuevo el aspecto físico de estas reflexiones que trasfiere Averroes al Libro sobre el Sentido y el Sensible

(137) Probablemente esta palabra árabe *māhiyya* es un derivado del interrogativo *mā*, y su traducción sería el equivalente de la palabra latina *quiddidad*

(138) *El mismo libro*, es decir, el Libro sobre el Sentido y el Sensible

(139) El latín traduce *similitudine* en lugar de imaginación

(140) En lugar de *wa-bayinun* escogemos la lectura de los manuscritos l y ḥ, *wa-hiyya*, dejando en *ālat* (órgano) en singular, en lugar del plural que utilizan los dos manuscritos antes referidos

(141) Debe leerse *fa-'amma*, en lugar de *fa-mā* Y de hecho así lo lee Fouad el-Ehwani.

(142) Al pie de la letra habría que traducirlo por *el alborotador o chirriante de la noche*.

(143) La traducción literal sería: *el alborotador o chirriante del mediodía*. Hemos mantenido la variante del manuscrito q, que en lugar de singularizar como el nuestro *bi-ṣarrān-l-hawāŷir*, nombra a los dos escandalosos del día y de la noche: *bi-ṣarrān-l-layli wa-ṣarrān-l-hawāŷir*.

(144) Hemos añadido en la traducción la palabra *potencia* (al-quwa'), porque expresamente la mencionan los manuscritos l, ḥ, ṭ y q

(145) En el preámbulo y en los capítulos anteriores.

(146) De nuevo el aspecto físico es remitido al Libro y el Sensible, y además como de un libro ya compuesto.

(147) La traducción latina cambia la frase diciendo *et quando abnegatum fuerit istud*

(148) Preferimos la lectura de una disyuntiva *aw* en lugar de *wa*, tal como aparece en el manuscrito 1 Pero, en cambio, abandonamos a este manuscrito leyendo *talqā* en lugar de *yalqā*

(149) La traducción latina lee así la frase: *quod ferveant quando oleant*

(150) La traducción latina recoge *el fuego* y *el sol* en una locución simplificada *calore diei*

(151) De nuevo otra nota de carácter físico remitida al Libro sobre el Sentido y el Sensible, que se presenta como algo ya compuesto.

(152) En todo el artículo anterior.

(153) En su comentario sobre el Alma, al tratar del gusto De todos modos, Averroes puntualiza el pensamiento de Alejandro en las reflexiones que siguen

(154) En lugar de la *percepción de este sentido* la traducción latina pone sólo *iste sensus*.

(155) La traducción latina especifica más quien es este personaje *Avempace (es decir, Avempace) Abubekir filius Alzayg*.

(156) De todo este pasaje se deduce el partido que sacó Averroes de los Comentarios que hicieron del Libro sobre el Alma Alejandro de Afrodisia, Temistio y Avempace.

(157) En cada uno de los artículos anteriores ha ido indicando el modo de percibir sus sensibles cada uno de los sentidos a través de sus correspondientes medios.

(158) En lugar de *los olores* el latín traduce *species odoris*.

(159) El latín traduce: *auditus qui est in anima*.

(160) *Para esta representación* falta en la traducción latina

(161) En lugar de *wa-mašmūmāt* debe decir *al-mašmūmāt*

(162) El latín traduce *in potentia*.

(163) La traducción latina algo más literalmente dice. *et ideo opinatur Alexander quod dicit servans suam positionem*.

(164) En lugar de *annahu immā* debe decir *annahu lammā*

(165) La traducción latina suprime la negación.

(166) Hay que corregir *fa-'amma* por *fa-lammā*

(167) El manuscrito de El Cairo que por hipótesis podría representar una primera redacción del Compendio sobre el Alma añade después de Dios la

fórmula *ta'āla'* (ensalzado sea) que es la usual entre los religiosos musulmanes en señal de respeto, cuando pronuncian el nombre de Dios. Esta palabra se suprime en el manuscrito de Madrid, que podría suponer la segunda redacción. Esta supresión de la presunta segunda redacción ¿supone un cambio en la actitud religiosa de Averroes o hay que considerarla como una supresión del segundo culpista? Ahí queda el interrogante. Yo no lo interpretaría como un enfriamiento en las relaciones de Averroes hacia Dios, ya que Dios es el centro de todo su sistema metafísico.

(168) En este contexto da la impresión de que tiene en la cabeza la composición de un tratado más amplio sobre la materia, siempre un aspecto más bien físico, que sería el Libro sobre el Sentido y el Sensible.

(169) Luego el Libro sobre la Generación y la Corrupción es posterior al Compendio sobre el Alma, por lo menos en su segunda redacción.

(170) El párrafo *o sea ... otro contrario* falta en la traducción latina. Quizá porque parezca contradictorio el que lo blanco y lo negro sea un solo contrario. Y es que la contrariedad no se refiere a uno solo de los dos miembros de la contrariedad, sino a un solo par de contrarios, como ocurre en los contrarios del tacto, en los que un par es como la materia y el otro como la forma.

(171) La traducción latina traduce el *mā* como *no*, lo que va contra el sentido de la frase y no tiene ninguna apoyatura en los manuscritos.

(172) El latín traduce *De Animalibus*.

(173) Luego del contexto parece claro que el comentario al Libro sobre el Animal es anterior al Compendio sobre el Alma.

(174) Añadimos *los órganos del alma* atendiéndonos al manuscrito de El Cairo.

(175) se refiere a las cuatro potencias de las que ha tratado anteriormente: la vista, el oído, el olfato y el gusto.

(176) En lugar de *al-ḥiss* debe leerse *al-ŷism*.

(177) Estos últimos calificativos los traduce así la versión latina: *commune, extensum non simplex*, sin ninguna apoyatura en los manuscritos conocidos.

(178) En contradicción con los calificativos que antes dio a este miembro, la traducción latina le cuelga esta frase: membrum quod ei approprietur simplici non organico: tratándose del miembro de la carne, como va a decir enseguida, le convienen mejor los epítetos de *extensum* y *non simplex*.

(179) La versión latina traduce: *quod quando extenderimus ipsum supra ipsum*.

(180) La traducción latina pone: *Aristoteles autem in libro de Anima est contrarius eius sermoni in libro de Animalibus*. La frase *y de Aristóteles ... sobre el Animal* se suprime en los manuscritos I y q. El texto de Temistio se encuentra en su Comentario sobre el Alma.

(181) El latín traduce: *et extenderimus eam*.

(182) De nuevo se cita al Comentario del Libro sobre el Animal como una obra anterior al Libro sobre el Alma.

(183) Galeno tiene una gran importancia en la medicina árabe. Averroes no siempre está de acuerdo con él como en este pasaje. Los Comentarios de Averroes a Galeno han sido publicados en edición crítica del texto árabe por la Profesora de la Universidad de Salamanca M.ª Concepción Vázquez de Benito en un Proyecto del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en coedición con el Instituto Hispano-Arabe de Cultura: *Commentaria Averrois in Galenum*, Madrid, 1984. La traducción española ha sido ya publicada. Todo este capítulo sobre los nervios es algo cuya importancia subrayamos en la introducción.

(184) De esta cita se deduce que también la Lógica es anterior al Compendio sobre el Alma. La versión latina traduce la frase *el empleo... investigación* de esta manera: *usus regulae divisionis ex negativa*, que indica cuándo el uso de la inducción es erróneo.

(185) Averroes echa en cara a Galeno y a muchos de los cirujanos el uso indebido del método de la inducción.

(186) Sin duda ninguna puede ser esto una cita implícita de Ibn Zuhr y de la escuela de los cirujanos españoles que le siguieron, pues parece que los cirujanos a los que se refiere Averroes son sus predecesores.

(187) Es interesante ver la preocupación de Averroes por el sistema nervioso casi en los mismos términos que en la ciencia moderna. Los nervios juegan un papel importantísimo en la sensación, hasta considerarlos Averroes como un elemento esencial en los órganos de los sentidos, forma parte integrante del órgano, y es de la misma naturaleza que la sustancia cerebral.

(188) De nuevo alude Averroes al Comentario del Libro sobre el Animal como compuesto anteriormente al Compendio sobre el Alma.

(189) El latín traduce *ossis* en lugar de nervio.

(190) De nuevo Averroes se muestra adversario de Galeno.

(191) El latín traduce incorrectamente: *quod sit ad visibilia*.

(192) De nuevo se refiere a las cuatro potencias de las que ha tratado antes: la vista, el oído, el olfato y el gusto.

(193) De nuevo traduce incorrectamente el latín: *infrigidationis que est corpori*.

(194) De nuevo una cita del Libro sobre el Animal como anterior al Compendio sobre el Alma, y equiparado al *Libro sobre el Sentido y el Sensible* en el papel que a ambos les corresponde como libros a los que hay que remitir porque en ellos se trata el aspecto físico de algunas cuestiones de la psicología.

(195) El latín modifica un poco el párrafo *que la carne... el cerebro*: *quod caro sentiat calorem naturalem in quo est sensus perfectus quando temperatus est eius calor*. Con esto se pierde toda la modernidad de este tratado

sobre el sistema nervioso, en el que ya Averroes descubre dos cosas fundamentales: que los nervios son una red que enerva los sentidos, y que la sede de su actuación radica en el cerebro. Es interesante asimismo la observación de Averroes de que el sistema nervioso proveniente del cerebro sirve para equilibrar la sensación de cada uno de los sentidos, hoy diríamos para ejercer una especie de control mental. Averroes denomina calor a la energía del sistema nervioso.

(196) El latín traduce *al-muḥarraz* por *testata*.

(197) El latín traduce *non indigent*.

(198) Averroes se entusiasma con sus observaciones sobre el sistema nervioso hasta desviarse del asunto principal. Y es que el sistema nervioso tiene un aspecto psíquico que le atrae a Averroes como algo nuevo relacionado con el alma. Pero al considerarlo como algo más físico que psíquico lo remite de nuevo al Tratado sobre el Animal.

(199) Debe decir *al-mutawasat* en lugar de *kamutawasat*.

(200) El latín traduce erroneamente: *una est propter generans*.

(201) Se refiere al comentario de Temistio al *Libro sobre el Alma* de Aristóteles en este lugar.

(202) al-Hakīm sin más, significa Aristóteles.

(203) La frase *que el que esto ... de este sentido* es traducida así por la versión latina: *sit hoc conditionis istius sensus, quia hoc est unum eorum quibus consistit iste sensus*.

(204) Hemos preferido en la traducción la lectura de los manuscritos l, ṭ, y q, que en este caso coincide con la traducción latina: *et quod ipsa non indigeat medio secundum modum quo indigent alii sensus*.

(205) En el párrafo 64 enumeró Averroes tres pares de contrarios: calor y frío, humedad y sequedad, que son los tangibles primarios, y el tercer par era la dureza y la blandura, que son los tangibles secundarios. Ahora habla de otra contrariedad distinta a la de los cuatro contrarios: lo pesado y lo ligero. Si dureza y pesadez significasen al mismo contrario, y coincidiesen asimismo la blandura y la ligereza, el numero de cuatro contrarios, a los que ahora se refiere Averroes, serían los cuatro contrarios primarios, y la contrariedad que había que añadir sería la de los contrarios secundarios. Queda, sin embargo, la duda de que las palabras árabes significan modalidades distintas, y por eso la duda queda en pie.

(206) La frase *que el que ella ... potencia motora* es traducida así por la versión latina: *sit conducens motionem potentiae moventi*. No parece que tenga mucho sentido esta traducción.

(207) Nos parece que los manuscritos l, ḥ y ṭ dan una lectura más inteligible poniendo *Wa-dalika* en lugar de *fī dalika* que pone el manuscrito de Madrid.

(208) La frase *de que se trate ... distinción* es traducida así por la versión

latina: *quin sit ex sensibilibus communibus aut propriis immo magis vendicum in eius cognitione est quod sit sensus tactus*

(209) Lo está significando constantemente como prueba de la unicidad de la potencia en los párrafos anteriores a un sólo órgano le corresponde una sola potencia.

(210) Esta cita de Avicena es importante desde varios puntos de vista. En primer lugar, para ver que en tiempo de Averroes la filosofía de Avicena era conocida en al-Andalus. Ya desde Ibn Ṭufayl aparece claro que sus obras circulan como una cosa corriente en nuestro suelo. En segundo lugar, éste es uno de los sitios en los que Averroes no critica a Avicena, a pesar de que en otros muchos sitios lo hace. Y por último, la cita no se hace en un tratado que diga relación con la medicina pura, sino en un contexto estrictamente filosófico. Para todo lo referente a la separación de la unión, Fouad El Ehwani cita las siguientes obras de Avicena: *Al-Sifā,* § 300, ḥ. 1; *Al-Quanūn,* §. 73, ḥ. 1, y la obra de Uṯmān Naŷātī *Al-idrāk al-ḥiss 'ind Ibn Sīnā,* págs. 70-71.

(211) De nuevo la discrepancia con Galeno en el aspecto filosófico.

(212) El párrafo *Y esta potencia... como creía Galeno* falta en la traducción latina. Y de nuevo aquí la discrepancia con Galeno.

(213) *Según dijimos* falta en la traducción latina.

(214) No se cansa de repetir una y otra vez los errores de Galeno en filosofía.

(215) Es interesante esta cita en la que consta el conocimiento de un comentario de Galeno a Hipócrates entre los árabes.

(216) Preferimos la variante del manuscrito de El Cairo *yagmizu* en lugar de *ya'ummun.*

(217) La frase *y la cantidad... sentido del tacto* es cambiada así por la versión latina: *Et objecta sensus visus et tactus.*

(218) En lugar de *fa-innī* he preferido la variante de los manuscritos l y q. *bi-annī*

(219) La frase *de la potencia de la vista es solamente el color* falta en la traducción latina.

(220) Nos parece que la lectura de los manuscritos l y q es más correcta. En lugar de *kaṯiratun-mā* debe leerse *kaṯīratun 'amma.*

(221) En lugar de *a los colores con la nariz,* la versión latina traduce: *et species odoris et odorabilia per nares.*

(222) En lugar de «al número» el latín traduce *inditium*.

(223) El latín traduce en lugar de *con,* sicut.

(224) Escogemos la variante del manuscrito q. En lugar de *al-quwa' min ŷiha,* preferimos la lectura de *al-quwat wāḥida min ŷiha.*

(225) En lugar de *comparación* el latín traduce: *imaginationem*

(226) El latín traduce: *ex mente Anstotelis*

(227) Prefenmos la lectura del manuscnto q En lugar de decir. *min al-nafs . ya'juḏuhu* tomamos la vanante *fī-l-ta'ayyuni Aristu fa-min dūnihi min al-mufasirīn 'an ya'juḏuhu.*

(228) Prefenmos la variante de los manuscritos I y ṭ. En lugar de *fa-'arafa bi-ŷawhar* leemos *ta'aruf ŷâwhar* También el manuscnto que lee *ŷawhar* en lugar de *bi-ŷawhar.*

(229) Aquello en que se parecen la sustancia de la cosa y la potencia que la conoce o reproduce

(230) El párrafo *se comienza la Poética* lo traduce así el latín. *et accipitur in initio ad suam intellectionem quod est loco substantiae ipsimet rei, intentum enim ex ipsa imaginatione est sermo de formatione solum sicut intenditur hoc per suam substantiam in doctrina poëtica*

(231) Al pie de la letra: *a modo de introducción.*

(232) En la Poética se pretende llegar a las cosas por medio de imágenes que se le parecen, y no por el conocimiento directo de su sustancia

(233) Se trata de la introducción que precede al tratado de cada uno de los sentidos en particular

(234) El latín traduce con una negación *quod non comprehendat,* haciendo ininteligible el sentido al decir lo contrario del texto

(235) El latín traduce. *adveniunt*

(236) El latín traduce el párrafo *Y esto han precedido* de la siguiente manera *Et hoc quia inductum apparet quod non remaneat de istis modis aliquis modus quo admittatur unum sensibile ex modis quibus admittuntur»*

(237) El latín traduce las palabras árabes li-mahsûsin wâḥid por: unius sensus.

(238) Preferimos la variante del manuscnto q *mutawasita, 'in* en lugar de mutawasiṭān.

(239) En lugar de *li-ḥasāwatihā* escogemos la variante bi-ŷasāwatihā. el latín lo traduce por *grositiem.*

(240) En lugar de *al-ṯānī* escogemos la variante del manuscrito ṭ *wa-l-nār*

(241) El latín traduce: *loquutio.*

(242) Lo explicará después, en el tratado sobre la potencia racional.

(243) De nuevo el Libro sobre el Animal citado como algo compuesto antes del Compedio sobre el Alma, y en una materia más bien corporal y física que psíquica

(244) El latín añade: *aut membra.*

(245) Propone ahora Averroes las distintas opiniones que hubo en la anti-

guedad sobre la potencia de la imaginación. El latín traduce *secundum plures intentiones*.

(246) La opinión que algunos defienden como equivalente de la imaginación sería la potencia que Aristóteles denominaba la *doxa*.

(247) Es decir, compuesta de la sensación y de la opinión.

(248) El latín traduce *impotentia* en lugar de *en potencia*, probablemente por error del copista del texto latino.

(249) Seguimos la lectura de los manuscritos I, h y ṭ, que ponen *al-quwat* en singular, y no *al-quwa'* en plural, tal como lo lee, creemos que erroneamente, Fouad El Ehwani.

(250) El latín traduce *apenas* por *caret*.

(251) El latín traduce la frase *Y parece ... hombre* de la siguiente manera: *et putatur quod sit ex operatione istius potentiae moventis hominem*.

(252) De nuevo aquí la referencia al Libro sobre el Sentido y el Sensible como de una obra que va a aparecer después del tratado sobre el Alma.

(253) El latín cambia el sentido de esta última frase: *Si autem ista potentia neutra potentiarum istarum sit*.

(254) Sabemos que la imaginación suele actuar con sensibles combinándolos entre sí, formando imágenes que no existen en la realidad. Si no se diesen los sentidos, faltarían los objetos de la imaginación, y si ésta faltase, no habría quien compusiese los sensibles separados en la imagen compuesta de ellos.

(255) Se refiere a la primera de las sentencias que enumeró al principio del párrafo 86.

(256) *la mayor parte de las veces* falta en la traducción latina. Creo que es más correcto conservarla, no sólo por la coincidencia de los manuscritos en hacerlo (ninguno la omite), sino porque efectivamente algunas veces nos equivocamos con el entendimiento.

(257) Me ha parecido conveniente traducir *taṣawwr* como *especie impresa*, pues es la expresión que más se acerca al sentido de la frase. En lo que más he dudado es en la traducción de *naṭqi*. De ordinario esta raíz suele aplicarla Averroes a lo racional. El maṣdar de esta raíz equivaldría al término griego *logos*; de él se deriva *al-manṭiq*, con el que los árabes denominan a la lógica. Es evidente por el contexto que aquí está hablando de la imaginación. Y a la especie impresa de la imaginación es a la que denomina *naṭqī*, que, según lo que acabamos de decir, habría que traducir por *lógica*. Pero para no confundirla con la *intelectual ('aqlī)* la hemos traducido por *imaginativa*. Lo mismo se podría traducir por *verbal*, como si fuese la palabra que la imaginación se dice a sí misma para expresar su objeto. Pero esto tendría, además, el inconveniente de no distinguirla ni del logos intelectual, ni del logos del lenguaje. Y todo ello está indicando que al hablar de la imaginación Averroes se mueve en una esfera muy cercana a la intelectual, superior a los sentidos, pero inferior al entendimiento. Pertenece a la categoría de las potencias que

tienen su logos correspondiente. El latín traduce en términos bastante aproximativos a la etimología de las palabras, pero de muy poca especificación filosófica: *formationem phantasticam et formationem intellectivam*.

(258) Es evidente que aquí el término *al-nāṭiqa* adquiere su sentido pleno de racional, intelectual.

(259) Se entiende la disposición para imaginar. Averroes concibe a las potencias del alma como sujeto, las inferiores de las superiores, pero todas ellas ligadas entre sí con una disposición o capacidad, para estar la inferior unida con la superior, pero de modo que ésta nunca pueda estar sin la inferior.

(260) En la traducción latina falta la frase *hacia la actuación... potencia sensitiva*. Ausencia que en los manuscritos l y q se prolonga hasta *en cuanto que es un acto*. Todo este párrafo parece un poco ininteligible, pero es fácilmente asequible al que conoce la doctrina de Averroes: la facultad de la imaginación es el acto primero y superior de la potencia sensitiva, de la misma manera que la facultad del sentido es el acto primero y más perfecto de la potencia nutritiva.

(261) Esta expresión tiene más importancia de lo que a primera vista parece. Puesto que toda esta composición de potencias en el alma no hay que concebirla como una serie de formas escalonadas de otras materias previas. El único hilemorfismo propio del hombre es la composición de alma y cuerpo. Como dirá en otro sitio Averroes, el alma humana es simple. Y lo único que hace el hombre es concebir la anterioridad y posterioridad de las potencias del alma a manera de materia y forma (la inferior, sujeto o materia de la superior, que sería su forma). La distinción se encuentra solamente en distintos seres. Una planta es inferior a un animal, y un animal es inferior a un hombre. Pero dentro de cada ser la forma es única, concebida *'ala' ŷihati-l-tašbīh*, con cierto paralelismo y analogía con la complejidad de las distintas formas escalonadas, de las que la una (la inferior) es forma de la otra (la superior).

(262) La traducción latina cambia *su materia* por *eius potentia*.

(263) El latín traduce «quare».

(264) El punto aquí es una errata. Debe ser una coma, a juzgar por el contexto. De lo contrario quedaría aquí la frase truncada. Los manuscritos l y q ponen punto.

(265) Seguimos la variante de los manuscritos l y q, que leen *wa-'imma*, en lugar de *fa-'amma*.

(266) En la traducción latina falta el párrafo *o bien que el motor... de su ausencia*.

(267) El párrafo entre paréntesis cuadrado es una añadidura de los manuscritos l, ṭ y ḥ y que aparece con pequeña variante en el q.

(268) Nos parece que la variante *fawquihā* del manuscrito q da más sentido que la del texto de Madrid *dūnihā*.

(269) El latín traduce *non esset necessarium*.

(270) Nos hemos permitido variar algo la puntuación en la traducción, para dar un poco más de sentido al texto

(271) En la traducción latina falta la frase *Y por eso ... de los sensibles.*

(272) Se refiere a la potencia de la imaginación.

(273) Hemos preferido la variante de los manuscritos I y q, que especifican más la espiritualidad de la imaginación, no sólo sobre los sentidos, sino también sobre el sentido común

(274) El latín traduce «et singulare»

(275) El latín traduce esta frase *quia eius adventus non est ultimus.* Es interesante la afirmación de Averroes de que la imaginación no es la potencia agente del universal a pesar de su proximidad a lo espiritual

(276) El latín traduce *novitatis.*

(277) El latín traduce *novum*

(278) El latín traduce: *inter sensus.*

(279) El latín traduce *denuo facta.*

(280) El latín traduce *noviter facta.*

(281) El latín traduce *nova.*

(282) El latín traduce la frase *potencia ... su materia* poniendo sólo *materia.*

(283) Se debe leer no el negativo *lam* (no), sino *li-mā* (por qué)

(284) El latín suprime *en el animal*, sin duda para evitar el problema de que haya imaginación en el animal en general fuera del hombre

(285) El latín traduce *ex ea*, refiriéndolo a la potencia, lo que está en consonancia con haber suprimido «en el animal»

(286) En toda la obra Averroes ha citado tres clases de libros de Aristóteles sobre los Animales *Kitāb al-ḥayawān* (Tratado sobre la generación del animal De Generatione Animalium), y *Kitāb ḥaraqāt al-ḥayawān al-marāniyya* (De Motu [locali] animalium) En este lugar alude a un *Qawl fī-l-quwat al-muḥarrika li-l-ḥayawān* (Tratado sobre la potencia motora del Animal) ¿Se trata de una nueva obra? Creemos que no Es más bien una alusión a un tratado posterior que promete sobre la potencia motora del animal Efectivamente, en el párrafo 140 afirma que hay dos clases de motores: unos son los cuerpos, y otros las potencias animales (De motu locali animalium) De los segundos trata el párrafo 141 de este Libro sobre el Alma. No se trata, pues, de una obra nueva.

(287) Sobre este tema de la existencia previa del objeto antes de estudiar su naturaleza, sobre todo tratándose de la metafísica, y también en el ámbito de la filosofía árabe, escribimos algo en nuestro libro *Horizonte de la Metafísica aristotélica.* Madrid, 1955.

(288) *Y sus accidentes* falta en la traducción latina

(289) Es el gran problema que preocupó siempre a Aristóteles y a sus comentaristas.

(290) Ya veremos la solución que le da al final Averroes.

(291) Se plantea aquí todo el problema del entendimiento agente, que es el que mueve al entendimiento para que entienda, es decir, para que se dé en él el paso de no entender a entender.

(292) Es todo el problema de la abstracción que continuamente se están planteando Aristóteles y Averroes.

(293) El latín traduce esta frase *potentie itaque que comprehendunt istas duas res necessario sunt abstracte*

(294) Es una alusión bastante clara a la doctrina aristotélica de la individuación por la materia

(295) Hay que suprimir como errata en la pág 94 de la edición crítica en las líneas 14 y 15 la frase contenida entre las palabras *Taŷrīdān* *al-hayūla'*, como una repetición innecesaria.

(296) *taṣawarān* es uno de los términos más complejos de la filosofía árabe Por el contexto se trata aquí de uno de los dos términos que componen el juicio, y que en la filosofía aristotélica recibe el nombre de concepto o idea Otras veces significa la especie impresa en una potencia representativa Y finalmente, en metafísica, ya desde los filósofos árabes orientales, sobre todo desde al-Fārābī y Avicena, representa la intuición metafísica una especie de contacto interno con la imagen que de las cosas hay en el alma, al ser ésta a manera de microscosmos por medio de la semejanza que en ella hay con todas las cosas y, sobre todo, con los inteligibles superiores independientes de la materia.

(297) Al pie de la letra «verificación» o afirmación de la verdad de las cosas

(298) En lugar de *li-man* hemos escogido la variante de los manuscritos l, ḫ y q, que leen *min*.

(299) Nos parece más acertada la lectura de *nāfi'a* en lugar de *ṭābi'a*.

(300) *o hacia los sensibles* falta en la traducción latina.

(301) *Y por eso* *de ambas* es traducido por el latín *aut quod admittis eas*

(302) La frase *Es, pues, necesario* *el trabajo* la traduce así la versión latina: *sicut et necessitas que posita est in homine ista potentia hoc est quod largiatur principia prudentiae adiuvantia ad opus*

(303) El párrafo *Y si esto es así* *sensible* es traducido así por la versión latina *quando auten istud ita fuerit, veritas itaque est quod inveniamus istam potentiam ex parte essendi ipsam nobilem in esse sensato*.

(304) Después de *especulativo* añade la versión latina *Ista autem divisio accidit ei necessario propter divisionem suorum subiectorum*.

(305) Es interesante el calificativo de *divina* que da un musulmán a la potencia especulativa. Parece claro que sólo se refiere a la potencia especulativa reducida al acto con el arte de la filosofía especulativa, que desde la filosofía árabe oriental, y sobre todo ya desde al-Fārābī, únicamente se da en algunos hombres que con ella se elevan a la misma visión que los Profetas adquieren mediante la autoridad de la revelación divina. Aquí radica el fundamento de la doble verdad que algunos han atribuido a Averroes, y que, según hemos probado en otros sitios, se refiere únicamente al diverso método con el que llegan a la misma verdad, idéntica para todos: el método vulgar que admite la verdad por la autoridad de la revelación sin ser entendida en su profundidad, y el método del filósofo que llega a la verdad por argumentos especulativos perfectamente comprendidos con la intuición del *taṣawwr»*. (Cfr. nota 291).

(306) La negación falta en la traducción latina. Con lo cual se cambia totalmente el sentido de la frase. Nos hemos permitido en la traducción interpretar los pronombres árabes sustituyéndolos por los nombres pronominados para conseguir una mayor claridad del párrafo.

(307) Averroes supone aquí la teoría de la imaginación en los filósofos orientales. El universal ha sufrido en la imaginación la abstracción de aquella materia que tenía en el sujeto sensible fuera del alma. Pero al ser la imaginación una potencia material, el universal no está tampoco puro en ella, y necesita de otra potencia superior, en este caso del entendimiento, que lo abstraiga totalmente de toda materia, incluso de la imaginativa.

(308) Porque primero está en potencia y luego en acto. Los peripatéticos no resolvieron este problema.

(309) Ciertamente Averroes no incurre en el error de creer que los animales tengan entendimiento. Para él éstra es la diferencia que separa al reino animal de la especie humana.

(310) Es la naturaleza la que necesariamente los guía y no una facultad libre.

(311) Averroes, como se desprende de este pasaje y de otros, conoce la *Etica a Nicómaco*, que ya había sido traducida al árabe hacia fines del siglo IX o comienzos del X. Cfr. Dunlop, D. M., «The Arabic Tradition of the Summa Alexandrinorum», AHDLMA 49 (1983) 257-258. Nosotros mismos encontramos en Fez un manuscrito con fragmentos de esta obra. Para la descripción de este manuscrito cfr. Berman, L. V., «Excerpts from the lost Arabic Original of Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nicomachean Ethics», *Oriens* 20 (1967) 32-34. Hermannus Alemannus lo tradujo al latín hacia la mitad del siglo XIII. Y Samuel ben Judah de Marsella lo tradujo al hebreo al comienzo del siglo XIV. Para más detalles cfr. Berman, L. V., «The case of the Nicomachean Ethics of Aristotle and its Middle Commentary by Averroes», *Miscelanea Mediaevalia* 17 (1985) 274-287.

(312) Ha habido un error al suprimir en el texto de la edición crítica las palabras *wa-'amma*. Al haber extraído del texto las palabras *al-qawl fī-l-naẓari* para ponerlas como título del capítulo, se ha pasado el ponerlas al comienzo

del capítulo, que debería empezar de la siguiente manera *wa-'amma al-qawl fī-l-nazarī* Sirva esta observación como fe de erratas de la edición crítica

(313) En lugar de *ilā hum,* Fouad lee *ilā halumma ŷarrā.* La traducción al pie de la letra sería *desde Platón hasta los demás.* O también *etc.* Conviene notar, sin embargo, que estas palabras no existen en el original del manuscrito de Madrid Fouad hace notar que Averroes pone a Platón después de los Peripatéticos, siguiendo el error de los árabes desde al-Fārābī, quienes creían que los peripatéticos seguían a Platón y Aristóteles. Cfr ed crítica del «Taljīṣ», p. 72, nota 1.

(314) Parece claro de todo esto que Averroes admite la individuación por la materia, por lo menos en los seres materiales. Luego veremos que admite seres individuales que no son materiales. Por lo demás, es importante lo que dice de que las formas no pueden ser sujetos de otras formas

(315) Recordemos que el nombre de *mustafād* es el calificativo con el que los filósofos árabes orientales denominan al entendimiento adquirido o en hábito Es decir, cuando después de haber pasado al acto y de haberse ejercitado hasta adquirir el hábito de entender un asunto, puede utilizar el inteligible con toda facilidad

(316) El latín traduce *a nobis*

(317) La versión latina traduce: *oportet*

(318) La versión latina traduce *adiuvet nos adipisci*

(319) Hemos escogido la lectura de los manuscritos I, ḥ y ṭ *al-quwa',* en lugar de *al-qawl.* El latín traduce *dicti*

(320) El término árabe *aṣḥāb al-kumūn* es equivalente de *ahl al-kumūn* que los diccionarios árabes suelen traducir por *esotéricos.* He aquí la definición que del término nos ofrece Māŷid Fajrī: *los que sostienen que todo está en cada cosa, y que la generación es la salida de las cosas unas de otras Según ellos el agente de los seres no es otra cosa más que un motor* Cfr Māŷid Fajrī: *Ibn Rušd faylasūf Qurṭūba,* Beirut, al-Maktaba al-Kaṯulīkiyya, 1960 págs 176 y ss.

(321) El latín traduce *constantia*

(322) El latín traduce: *differentia.*

(323) Las formas mezcladas son sin duda las formas materiales, cuyo oficio es sólo informar a la materia, y que, por lo tanto, están mezcladas con la materia, con la única diferencia de dar a la materia un mayor o menor grado de perfección, según la jerarquía a la que pertenecen, pero siempre en el orden material Son, por lo tanto, formas que son divisibles con la divisibilidad de los cuerpos simples en el conjunto de cuerpos de partes homogéneas, es decir, de los minerales.

(324) El latín traduce *partium.*

(325) *al-muvšāru ilayhi* es la expresión clásica que luego pasa a la Escolástica traducida con la palabra *signata* (designada), sobreentendiéndose que

la designación proviene de la cuantidad material Y por eso, la expresión completa es *signata quantitate,* es decir individualizada por la designación cuantitativa.

(326) El latín dice *sequitur*

(327) El latín traduce: *quo differt intelligibile ab esse reliquarum formarum que non sunt separate.*

(328) A mi juicio tiene su importancia esta frase, pues parece distinguir Averroes entre la multiplicidad individual material y una cierta multiplicidad que no es material. Los inteligibles espirituales no materiales tendrían cierta multiplicidad, serían distintos unos de otros, pero esta distinción no sería la individuación por la materia, ya que son inmateriales.

(329) El latín traduce el párrafo *Porque si fuese... sobre lo determinado* de la siguiente manera: *Alias quia si non sequeretur quod comprehensio formarum separatarum esset infinita a finito, sequeretur quod esset comprehensio formarum materialium a finito et earum iudicium in infinitum.*

(330) *Por mi vida* falta en la traducción latina.

(331) Es de capital importancia esta identidad entre percepción y percipiente en el momento de decidir que no hay paso de la potencia al acto en la facultad intelectiva o en la percepción intelectual

(332) Conocer una cosa el entendimiento es conocer al entendimiento. Eso quiere decir que las cosas conocidas se identifican intencionalmente con el entendimiento, y que las conoce en sí, porque el entendimiento es en cierto modo todas las cosas, al estar hecho a imagen de todas ellas Aunque no lo diga expresamente, en un microcosmos.

(333) Entre el sentido y la percepción sensible hay una relación, y, por lo tanto, se distinguen entre sí como dos correlativos. Y por eso la sensación no se identifica con el sensible La traducción latina hace verdaderos equilibrios para dar el sentido a este párrafo que, de no entenderse bien, es un verdadero jeroglífico El párrafo *Y por eso... de lo relativo* es traducido así al latín. *Et ideo res prohibita potentie sensitive differt secudum esse a suo esse sensibili, et opponitur ei secundum id cuius semite est quod sint secundum ipsum res opposite secundum capitulum ipsius esse.*

(334) El latín traduce *intelligens.*

(335) *De sus distinciones* lo traduce el latín *ex eius cognitione.*

(336) Hemos preferido la negación que se encuentra en la mayoría de los manuscritos: ḥ, q, l, ṭ

(337) El párrafo *del color... su inteligible* falta en la traducción latina

(338) *Y por eso no es necesario* lo traduce el latín *et ideo est quod sequitur*

(339) Fouad lee *na'qul* (entendamos), que hace un poco ininteligible la frase. Los manuscritos no señalan más variantes que la de *naf'al.* En abso-

luto, podría significar la existencia del subconsciente, que nos parece un poco rebuscada

(340) Es la famosa teoría de la reminiscencia tal como la propone Platón en la *República*

(341) El latín lee *in iuventute*.

(342) Véase lo que dijimos sobre esta obra en la nota (6)

(343) El universal abstraído de la materia se apoya para su abstracción, en el último estadio del proceso abstractivo, según toda la tradición árabe oriental ya desde el al-Fárábí, en la especie impresa imaginativa, que tiene en sí la disposición próxima para que de ella el entendimiento abstraiga el universal.

(344) Según Platón, existe el mundo de las ideas que son los universales con una realidad fuera del alma

(345) En esto consistió la novedad de Aristóteles con respecto a Platón, en haber introducido el universal en la materia para individualizarlo. Lo que no aparece tan claro en Aristóteles es la diferencia entre el universal separado de Platón y el introducido en la materia por Aristóteles.

(346) El latín traduce *in Mathematicis*.

(347) El latín traduce *error*

(348) Todos ellos tratan el problema en su Comentario al *De Anima* de Aristóteles

(349) El latín traduce *immaterialis*.

(350) El párrafo *es necesario ... corruptible* es traducido así por la versión latina: *sicque ibi sequitur quod omne generabile sit corruptibile*

(351) El párrafo *y de nuevo ... tercera* falta en la traducción latina

(352) En lo relativo a los inteligibles y al entendimiento son grandes las discrepancias entre Averroes y Temistio y otros comentaristas de Aristóteles, sobre todo Alejandro de Afrodisia, quienes fueron los causantes de no pocos de los errores que se cometieron en la interpretación de Aristóteles

(353) Un caso más en el que difiere Averroes de Avicena haciéndole incurrir en una contradicción.

(354) Creemos que éste es el sentido obvio de la frase

(355) Todo este párrafo es muy importante para comprender el esfuerzo de Averroes por rechazar la materialidad del alma humana. ésta es una y no puede tener en su acción principal, como es la intelectiva, ni siquiera la composición entre potencia y acto, como creyeron Temistio, Alejandro, Avicena y otros.

(356) Hemos escogido *wāŷib* en lugar de *wāḥid*, ateniéndonos a la lectura de los manuscritos I, ḥ y ṭ. El latín traduce *res una*.

(357) El párrafo *pues lo impediría... en ella* es traducido por la versión latina *quia esset dispositionis illius coloris qui est in eo.*

(358) El latín traduce *putaverunt.* El *creyó* se refiere, sin duda, a Temistio del cual está hablando.

(359) Como hemos declarado anteriormente, la expresión árabe *el Oído* es una abreviatura de *El Oído Físico*, que es el nombre que se le había dado a la Física de Aristóteles y que los latinos tradujeron de manera similar a los árabes: *De Physico Auditu.*

(360) Este «no» falta en la edición crítica. Fouad lo añade, y es absolutamente necesario para dar sentido a la frase.

(361) Al pie de la letra dice el texto árabe: *entonces la disposición que hay en ella es más conveniente con la corrupción.*

(362) En lugar de hablar de una transformación esencial, habría que hablar de una transformación accidental.

(363) Creo que está claro, tanto aquí como en todo el contexto, que Averroes no admite un entendimiento agente extrínseco al hombre. Y que esta novedad de hacer intrínseco al entendimiento agente es anterior a Santo Tomás de Aquino, y muy bien pudo éste tomarlo de Averroes.

(364) Ésta es la razón por la que Averroes quiso separarse de los filósofos árabes orientales, y de todos aquellos comentaristas que quisieron compaginar a Platón con Aristóteles: supone que hay un confusionismo en esta simbiosis, y por eso decide la vuelta al Aristóteles puro. Para todo este asunto de los esfuerzos por aunar a Platón y Aristóteles tanto en el mundo árabe como en el helénico, véase mi artículo: «Síntesis aristotélico-platónica de al-Fārābī», en: «Actas del XII Congreso de la UEAI, Málaga, 1984». Madrid, 1986.

(365) Hay que corregir el punto, poniendo en su lugar una coma. Por lo demás, es bien sabido que Aristóteles sólo admitió en el hombre dos clases de entendimiento: uno activo y otro pasivo. Entre los árabes, ya desde al-Kindī y siguiendo después con al-Fārābi y Avicena, se van introduciendo con distintas modalidades tres clases de entendimiento, hasta llegar a los cuatro de Averroes, entre las que hay que contar el entendimiento agente interno al hombre. Para toda la gnoseología de los árabes y de Averroes véase mi artículo: «El destino del hombre a la luz de la noética de Averroes», *L'homme et son destin. Actes du I Congrès Int. de Philosophie Médiévale*, Louvain-Paris, 1960, págs. 258-304.

(366) El latín traduce *meminit.* Lo que distingue a Alejandro de los demás lo indica luego en el párrafo 128.

(367) Es lo que dijo en el capítulo de la vista: que si el ojo se identificase con alguno de los colores, no sería capaz de percibir más que ese color.

(368) Conviene advertir el conocimiento tan perfecto que existe en al-Andalus, y muy en concreto en Averroes, de la Lógica de Aristóteles, como se

demuestra en los pasajes a los que aquí hace alusión de su Libro sobre la Demostración

(369) Se trata aquí de aquella concepción materialista que Alejandro tiene del entendimiento humano, y que es la que justifica el que Averroes se oponga a él defendiendo la espiritualidad, simplicidad y unidad del entendimiento humano en contra de Alejandro.

(370) Vuelve de nuevo a la materialidad del entendimiento defendida por los comentaristas de Aristóteles, especialmente de Temistio y de Alejandro de Afrodisia, contra los cuales Averroes defiende la simplicidad del alma humana o del entendimiento, en el que no hay ninguna composición de materia y forma

(371) Los manuscritos presentan una diversidad hasta de tres variantes el de nuestra edición crítica lee *bi-l-ma'ārif* (por los conocimientos) El manuscrito ḥ escribe *bi-fi'l mufāriq* (por una acción separada o por la acción de un separado) Y los manuscritos l y ṭ leen *bi-'aql mufāriq* (por un entendimiento separado o por el entendimiento de un separado) Hemos preferido en la traducción esta última lectura, pues efectivamente la doctrina de Alejandro era que el entendimiento humano pasaba de la potencia al acto mediante la actividad de un Entendimiento Agente separado, siempre en acto Es decir, concebía al entendimiento como un auténtico ser material compuesto de materia y forma Esta división material es la que combatió Averroes al defender la unidad del entendimiento humano. Al introducir en el hombre el entendimiento agente, trata de atajar el paso de la potencia al acto, defendiendo la unidad y simplicidad del entendimiento Ya iremos viendo los esfuerzos que tiene que hacer para lograr que no haya ese paso de la potencia al acto, en la evolución que parece presuponer el tránsito del no conocer antes al conocer ahora

(372) El párrafo *Sin embargo Volvamos, pues, a dónde estábamos* (en la edición crítica págs. 125,9-126,8) es un fragmento que falta en los manuscritos l y q, y se añade en el manuscrito de Madrid Es lógico que esta añadidura se haga en un manuscrito posteriormente corregido, en un párrafo que para Averroes era clave en la concepción de un entendimiento realmente material o no, es decir, compuesto o no de potencia (materia) y acto (forma), tal como explicábamos en la nota anterior Con esto se separa Averroes de todos los comentaristas anteriores, suprimiendo la composición de potencia y acto en el entendimiento Es una añadidura que por sí sola vale para medir la importancia de la corrección.

(373) El párrafo entre paréntesis cuadrados está solo en el manuscrito de El Cairo, pero no lo está en el de Madrid Asimismo falta en la traducción latina y supone la redacción primitiva de un manuscrito anterior No nos pareció conveniente añadir este párrafo, ni siquiera en una variante del aparato crítico, para respetar la idea de Averroes de que desapareciese de la segunda edición que él la proponía como la definitiva En cambio, nos ha parecido oportuno reproducirlo en la traducción española como explicación de la redacción primitiva Por lo demás, el texto árabe puede leerse en la edición de Fouad El-Ehwani que reproduce el manuscrito de El Cairo.

(374) *y otra parte inmaterial* falta en la traducción latina

(375) *y otra parte inmaterial... grado de existencia* es un fragmento que está en el manuscrito de El Cairo y no en el de Madrid, ni en la traducción latina.

(376) En lugar de *imma* debe decir *innamā*.

(377) En lugar de *al-taharruk* (el movimiento) hemos preferido la lectura de Fouad *al-mutaharrik* (el motor).

(378) El paréntesis cuadrado es algo añadido en el manuscrito q. Es natural que se haya suprimido en una redacción posterior en la que se trata de borrar toda materialidad propia en el entendimiento humano. Asimismo falta en la traducción latina.

(379) Es otro paréntesis cuadrado que falta también en la traducción latina.

(380) De nuevo, la afirmación de que el entendimiento se identifica con el inteligible.

(381) En los tratadistas se suele distinguir entre los dos términos. Y así se dice que el *ittihād* es el término que utilizan los místicos para indicar el último estado de la unión con Dios, en el sentido de identidad con él. Según hemos explicado frecuentemente con respecto a esa identidad con Dios, ateniéndonos al contexto de esas expresiones en los místicos árabes, implican una identidad con Dios gnoseológica, y de ninguna manera una identidad ontológica que nos llevaría al panteísmo. *Ittiṣāl*, en cambio, suele decirse que es el término menos fuerte empleado por los filósofos para indicar el reconocimiento de los inteligibles en el entendimiento. Resulta interesante el que Averroes para expresar la identidad del entendimiento y el inteligible utilice como sinónimos el sentido fuerte de los místicos y el atenuado de los filósofos para indicar el mismo contenido.

(382) De nuevo la idea de Alejandro de definir el entendimiento adquirido como la unión de nuestro entendimiento con otro agente extrínseco al hombre.

(383) El latín traduce *nos adipiscimus ipsum*.

(384) Por todo el contexto parece que se trata de la ciencia sobre el Alma. *Haḏā al-'ilm* (esta ciencia) es una expresión que se refiere a la ciencia esta en la que nos movemos, que no es otra sino la ciencia del alma, sobre todo cuando no ha precedido ninguna alusión en el contexto a ninguna otra ciencia distinta. Por otra parte, la descripción que de ella hace: *la investigación sobre las perfecciones últimas que se encuentran en los seres naturales* se refiere claramente a una ciencia física (ṭabī'ī), de la cual el coronamiento en toda la tradición aristotélica es la ciencia sobre el alma. Con lo cual se probaría una vez más que la ciencia sobre el alma, también en Averroes, pertenece a la física. Si bien se está ya a un paso de dar el salto a una realidad suprasensible, y por tanto, suprafísica, desde el momento en que Averroes prueba en este tratado que el entendimiento humano es una entidad *separada* o suprasensible. Fouad interpreta que Averroes se refiere aquí a la metafísica. Podría haber algún fundamento para ello al ver que en esta ciencia se

pretende subir al Agente ultimo y a la causa ultima de los fenómenos naturales Pero esa causa última puede ser perfectamente la misma esencia del alma humana como principio intrínseco último de sus acciones

(385) En lugar de *al-taḥarruk* hemos preferido la lectura de los manuscritos l y h, que leen *al-mutaḥarrik* que es por otra parte la lectura que escoge la traducción latina: *motorem*

(386) En ese *algunos* creemos que hay que incluir a Avempace y a sus antecesores, según lo que enseguida vamos a ver

(387) El paréntesis cuadrado es una añadidura del manuscrito q, que falta también en la traducción latina

(388) El paréntesis cuadrado es asimismo una añadidura del manuscrito q, que falta también en la traducción latina

(389) El latín traduce el párrafo *imperfecta. esta percepción* de una manera poco clara *manens quoniam autem replicatur istud. Ista itaque formatio.*

(390) Este es seguramente el final de la primera redacción, que no puede ser más descorazonador, y sin duda lo fue para Averroes, que no lograba evadirse de la materialidad del entendimiento humano, a no conseguir el salto hacia una percepción de las formas que no incluyese el tránsito de la potencia al acto.

(391) El latín traduce *magnificavi*.

(392) El latín traduce la frase *en la que hay algo en acto en absoluto* de esta manera *qua est semita ad actum omnino*.

(393) En latín traduce *ninguna de las formas ad aliquam formam singularum formarum*

(394) Sin duda, este error al que le condujo Avempace y que le movió a su segunda redacción es el que le lleva a constatarlo tratando por todos los medios de corregirlo

(395) No es tan fácil precisar a qué comentario sobre el Alma alude Averroes Lo mismo podría ser el Gran Comentario que el Mediano, o tal vez la primera redacción que ahora se corrige y completa Es importante precisar qué es lo que no admite Averroes de Avempace Evidentemente que se trata del paso de la potencia al acto, o sea, de la materialidad del entendimiento humano. Ya antes ha dicho lo suficiente para ver que la actualización del entendimiento humano lo convierte en entendimiento agente, de tal manera que al conocer no se de el paso de la potencia al acto más que de una manera metafórica Esto explica también el que haya suprimido en la redacción definitiva el compendio de la doctrina de Avempace, que hemos suprimido en el texto de la edición crítica, por no estar en el manuscrito de Madrid, que hemos tomado como la redacción definitiva, y porque el mismo Averroes nos dice que pertenece a la explicación de otro libro distinto de éste y que, por lo mismo, no debe incluirlo aquí Además de que dice estar compuesto por un grupo de autores Pero para satisfacer la curiosidad del que lo desee, nos ha parecido mejor reproducirlo en la traducción española, siempre remitiendo a texto árabe de la edición de Fouad El-Ehwani Por lo demás, estamos conven-

cidos de que lo que rechaza de Avempace es la explicación que obliga al paso de la potencia al acto. Pero todo lo demás nos parece que queda en pie.

(396) Ante la imposibilidad de dar sentido al verbo utilizado en nuestra edición crítica *lam uzil* nos hemos decidido a corregirlo leyendo *lam unzil,* que al pie de la letra habría que traducirlo por *no he dado morada,* y que libremente traducimos *no he insertado*. Esta correción no cuenta con el apoyo de ningún manuscrito, pero en cambio cuenta con la traducción latina que, o manejó un manuscrito distinto del que hoy conservamos, o intuyó por el contexto cuál es el sentido que se le debería dar a ese verbo. Es de las pocas veces que acierta traduciendo *non afferam*. Fouad lo pone correctamente en su edición.

(397) Ese grupo de autores bien pudo ser Avempace o algunos otros de sus seguidores.

(398) Todo el párrafo 132 está sólo en el ejemplar de Madrid. Esto le hace sospechar a Fouad El-Ehwani que el manuscrito de Madrid fue escrito después del de El Cairo y sustituido por él.

(399) Todo este párrafo hasta el capítulo IX figura únicamente en el manuscrito de El Cairo.

(400) Se refiere Averroes al tratado de Avempace *Risālat al-ittiṣāl,* que reproduce Fouad El-Ehwani como apéndice después del *Talj̄iṣ kitāb al-Nafs* de la edición de El Cairo, págs. 102-118.

(401) El texto árabe utiliza la palabra *ṣu'adā* (bienaventurados) y se refiere a la clase privilegiada de los filósofos, que alcanza su felicidad por medio de la especulación filosófica.

(402) Aquí radica el fundamento de la supuesta doble verdad: la del vulgo, que sólo adquiere una verdad aproximada y, por lo tanto, la de cada individuo es distinta de la de los demás, y la de los filósofos que es exacta y única para todos. Es interesante ver aquí una de las acepciones de la unidad numérica del entendimiento. Se trata no de la unidad ontológica, sino de la unidad lógica. Es decir, la verdad u objeto del conocimiento es única para los selectos, pero es distinta en cada individuo por su singularidad que hace que mi pensamiento no sea el tuyo.

(403) Se refiere a la propiedad de haber llegado a la perfección última.

(404) Está claro que de lo único que se trata es de la unidad del inteligible en todos los que han llegado a su perfección última, en los cuales se da además la unidad del estado de la felicidad perfecta a la que llega con la posesión de ese inteligible único e idéntico en todos ellos. Por lo demás, es interesante ver en qué consiste la felicidad del hombre: en llegar a la adquisición en acto y en hábito del inteligible más perfecto.

(405) El vulgo no entiende más que bajo formas imaginativas, y éstas son corruptibles. De ahí el que haya entre los filósofos árabes, a partir desde al-Fārābī, la idea de que el vulgo necesite de un libro revelado que les comunique la verdad bajo esas fórmulas imaginativas.

(406) Averroes utiliza las palabras *al-'umūr al-ta'līmiyya* (las cosas del aprendizaje o propias del discípulo principiante). Por el contexto se ve que Averroes trata de un aprendizaje primario, en el que sólo se conocen los individuos.

(407) Se trata de Avempace. Se supone que la unión con el entendimiento agente se realiza según la línea de los filósofos árabes orientales, y que, por lo tanto, puede tratarse de un entendimiento agente intrínseco al hombre, en el cual se conocen los inteligibles superiores o inmateriales. Aunque por el contexto esa intrinsecidad no pueda probarse.

(408) Según el sentido, creemos que *muhāwalāt* debe traducirse aquí por absurdos, y no por conatos o esfuerzos. Se trata del absurdo de que unos inteligibles estén primero en potencia y luego en acto, cuando los entendemos con nuestro entendimiento, en el caso de que éste sea inmaterial.

(409) Se trata aquí de la ciencia metafísica. Puesto que de los inteligibles de la ciencia del Alma se está discutiendo todavía si son temporales o eternos.

(410) Aquí en la inteligencia de los inteligibles materiales, nuestro entendimiento y su inteligible son una misma cosa. Es decir, los leemos en nuestra inteligencia, en la que está, como en microcosmos, la semejanza de todos los inteligibles.

(411) Admite, como paso previo a la intuición de los inteligibles separados, el proceso aristotélico de la abstracción para los inteligibles de los seres materiales.

(412) Se refiere a la ciencia metafísica.

(413) Axioma místico, que fue interpretado por muchos como panteísmo, puesto que parece presuponer una identidad entre el alma y Dios. Pero que tiene también el sentido ortodoxo de que en nosotros, es decir, en la imagen que somos de Dios, conocemos al mismo Dios.

(414) Es decir, la ciencia metafísica.

(415) Está hablando siempre en la hipótesis de que se abstraigan los inteligibles por una abstracción que pasa del no entender al acto de entender.

(416) Sin duda, el estado al que hace alusión es el de aquéllos que experimentan la intuición por el testimonio de una experiencia mística.

(417) Se refiere a los místicos que hablan de una experiencia sobrenatural.

(418) En todo este contecto estamos traduciendo el término *taṣawwur* por *intuición* en un sentido místico o similar del ultimo estadio del conocimiento intelectual. Es el sentido con que lo usan al-Fārābī, Avicena y los filósofos árabes en general.

(419) Parece que se trata de las tres potencias perceptivas del hombre: la sensitiva, la imaginativa y la intelectiva.

(420) Como el párrafo que estamos traduciendo pertenecería a la primera

redacción sobre el Alma, quiere decir, que la composición del Libro sobre el Sentido y el Sensible, es anterior incluso a la primera redacción.

(421) Se refiere a las cosas de los sufíes o místicos musulmanes

(422) Las cosas de los filósofos

(423) Los comentarios a la Lógica, por lo menos de este Libro de la Demostración, debieron ser los primeros que escribió Averroes, como la prueba esta cita de la primera redacción del Libro sobre el Alma

(424) Se está refiriendo a la individual que proviene de la materia.

(425) Hasta aquí el fragmento que no lo reproduce más que el manuscrito de El Cairo, y que Averroes no quiso introducir en su redacción definitiva

(426) Hemos escogido la lectura de la mayoría de los manuscritos En lugar de *wa-'iḍa'* hemos preferido la variante de los manuscritos l, ḥ, ṭ y q *wa-'in*

(427) *Con una prioridad que es según la naturaleza*, frase que falta en la traducción latina

(428) En lugar de *wa-lā* leemos *fa-lā* con los manuscritos l, ḥ, ṭ y q

(429) Creemos que la negación *lā* que añaden los manuscritos l, ḥ y ṭ da más sentido al contexto Lectura que esta vez viene corroborada con la traducción latina: *si vero non invenitur*

(430) En lugar de al-kā'ina, que no da sentido a la frase, hemos preferido la variante *al-makāniyya* de los manuscritos l, ḥ y ṭ

(431) Hemos escogido la variante *nafhass* de los manuscritos ḥ y ṭ

(432) Preferimos la variante de los manuscritos l, h, ṭ y q *min 'amrihā yakūnu.*

(433) Quizá quede más claro con la añadidura del manuscrito q *wa-fiqr*, por aquello de que el apetito sigue a la idea

(434) Hemos preferido la lectura del manuscrito q *yaẓunnu bi-l-ḥayawān.*

(435) En lugar de *'alayhimā* hemos preferido la variante *'alayhā* del manuscrito ḥ.

(436) El punto del texto árabe debe ser una coma, ya que aquí no termina el sentido de la frase *El esquileo* falta en la traducción latina

(437) Es decir, le es más conveniente a la potencia racional que sea el sujeto del apetito, por aquello de que *nihil volitum quin praecognitum*

(438) Preferimos en lugar de *takūn* la lectura de los manuscritos ṭ y q *wa-li-kawni* El manuscrito ḥ leyó erróneamente *wa-l-kawn*, que se acerca bastante a la variante que preferimos.

(439) *Y es evidente de un solo motor*, esta frase falta en la traducción latina.

(440) Véase la nota (286)

(441) Debe corregirse *al-fahș* por *al-nafs*.

(442) La traducción latina sigue al manuscrito de nuestra edición crítica *bi-'adami* (per privationem). En la traducción hemos preferido *taqaddum* (prioridad)

(443) El latín traduce *Quando ipsa movet formam phantasticam anima movet concupiscentiam*.

(444) Todo lo que está entre paréntesis cuadrados se encuentra en el margen en nuestro manuscrito. Los comentaristas son tanto los griegos como los árabes. *En su totalidad* lo traduce el latín *per connexionem*.

(445) Se refiere sin duda a los comentaristas griegos de Aristóteles, a los que frecuentemente ha citado en su libro, sobre todo, a Temistio y Alejandro de Afrodisia.

(446) Todas las potencias que no sean las racionales las reserva Averroes para el Libro sobre el Sentido y el Sensible. Esto tiene su importancia por dos razones. La primera, para ver cómo Averroes incluye entre las facultades sensitivas a las retentivas y memorísticas. Y la segunda, para caer en la cuenta de que Averroes considera la potencia racional como la típica del hombre y como algo inmaterial y suprasensitivo. La consecuencia es clara. Averroes se separa de toda la tradición aristotélica considerando a la psicología o tratado sobre el Alma, en su contenido más profundo, como una ciencia distinta y superior a la Física

INDICE DE AUTORES CITADOS

N.B. Los números indican los párrafos en los que se citan estos nombres.

INDICE DE OBRAS MENCIONADAS

N.B. Los números que figuran al lado de cada obra se refieren a los párrafos en que aparece cada una de ellas. En el índice de la edición crítica árabe está el número de la página y de la línea correspondiente a dicha edición

GLOSARIO ESPAÑOL-GRIEGO-ARABE

Este Glosario contiene los términos españoles de la presente traducción de Averroes, los términos griegos procedentes de las obras de Aristóteles y los términos árabes extraídos de la edición crítica de Averroes. Esperamos que sea de utilidad para los estudiosos.

A

la abeja	μελίττη 428 a 11	النحل ٥٣ ، ٧
absoluta		مطلقة ١٠٩ ، ١
en absoluto		اصلا ٦٩ ، ٩
en absoluto		مطلقا ٩٦ ، ٧
abstracción	ἀφαίρησις 429 β 18	تجريد ٨٤ ، ١٢
abstracción		الارتفاع ٦٥ ، ٥
abstracción		انتزاع ١٢٨ ، ٤
con una abstracción		تجريدا ٩٤ ، ١٢
la abstracción del concepto universal		تجريد المعنى الكلي ١١١ ، ١١
la abstracción de las formas		تجريد الصور ٨٤ ، ١٢
abstrae		يجرد ١١٢ ، ١١
abstrae		ينتزع ١٢٨ ، ٥
lo abstraemos		نجرده ٩٤ ، ١٢
se abstraen		تجرد ١١١ ، ١٤
se abstraen		تجردت ١١١ ، ١٢
abstraído		مجردا ٩٤ ، ٩
abstraído		منتزع ١١٣ ، ١

abstraído	χωρισθείς 430 α 22 χωριστόν 429 α 11; κεχωρισμένοις 426 β 17; κεχωρισμένως 431 β 14	مجرد ١٢٥ ، ١٤
abstraídos	τὰ ἐν ἀφαιρέσει 431 β 12-13	مجردة ٩٤ ، ١١
abstraído de la cantidad		مجردا من العظم ٩٤ ، ٩
abstraído de las formas		مجرد من الصور ١٢٥ ، ١٤ـ١٥
abstraídos de la materia		مجردة من الهيولى ٩٤ ، ١١
abstraídos de la materia	χωριστὸν μεγέθει 432 α 20	مجردة من الهيولى ٩٤ ، ١١
abstrayendo de la materia		مجردا من الهيولى ٩٥ ، ١ـ٢
absurdo	ἀδύνατον 417 α 1	مستحيل ١٢٣ ، ٦
es absurdo, transforme	ἀπορίαν δ'ἔχει 416 α 29; μεταβάλλειν 416 α 33	يستحيل ١٢٣ ، ٢ ؛ ٧٤ ، ٧
los absurdos		المحالات ١١٨ ، ١
Abū Bakr ben al-Ṣā'ig		ابو بكر بن الصائغ ٥٧ ، ٤
aburrimiento		مللا ١٢٩ ، ٢
se acaba		انقضى ١٢٨ ، ٨
acaece		يعرض ١١٢ ، ١٢
accidente		عرض ٣٦ ، ٥ ؛ ١١٣ ، ٣
los accidentes	τὰ συμβεβηκότα 417 α 5-6	اللواحق ١٣٦ ، ١
los accidentes	σημεῖα: συμβεβηκότα 417 α 5-6	الاعراض ٩٢ ، ٤
accidental, accidentalmente	κατὰ συμβεβηκός 414 β 9	بالعرض ٣٦ ، ٣ ؛ ١٢٢ ، ٥
la acción	ἡ ποίησις 426 α 2-3	الفعل ٥٨ ، ١٣
la acción		النضج ٥٤ ، ٦
una acción		فعل ما ٩٥ ، ٣
otra acción		فعل آخر ٧٣ ، ٣
acciones	πράξεις 415 α 19	افعال ٩٥ ، ٢
acciones del alma		افعال النفس ٦٣ ، ٥
las acciones del alma y sus pasiones		افعال النفس وانفعالاتها ٦٥ ، ٢

la acción de los simples		فعل البسائط ٩٥ ، ٢
la acción primera		الفعل الأول ٩٥ ، ٢
acertamos	ἀληθεύομεν 428 α 4	نصدق ٨٣ ، ٨
se había aclarado		كان سيظهر ١٢٢ ، ١٣
se aclarará	διασαφεῖν 417 β 28; διόρισαι 415 α 21	سيتبين ١٢٠ ، ٨
que aclaremos	διασαφητέον 414 β 14; ἐπισκεπτέον 414 β 16	ان نثبت ٥ ، ٤
acompaña		يصاحب ١٠٢ ، ٩
acompañan		تلحق ١٣ ، ٦
nos acercamos		ادنينا ٤٩ ، ٩
no les acompañaban		كان لا يلحقها ١٢١ ، ١٢
se acoplan		يتطامن ٥١ ، ٨
activo	ποιητικόν 417 α 18; κινητικός 426 α 4-5; ὁ τέκτων 416 β 1	فعال ١٢٣ ، ١٢
activa, activas		فاعلة ٨٨ ، ٨ ؛ ٦٢ ، ٤
acto, acción	ἐντελέχεια 414 β 17; ἔργον 434 β 1; ἐνέργεια 414 α 12; πρᾶξις 433 α 16	فعل ١٣ ، ١٢ ؛ ١٢٧ ، ٩
dos actos distintos		فعلين متباينين ١١١ ، ١١
el acto material primero		الفعل الهيولاني الاول ١٢٤ ، ١٠
en acto	πράξει 484 α 7-8	فعلا ٨٢ ، ٤
en acto	τὸ ἐντελεχείᾳ ὄν 417 α 9; ἐντελεχείᾳ 413 β 18, ἐνεργείᾳ 417 α 7; κατ'ἐνέργειαν 426 α 24	بالفعل ٨٦ ، ٢
siempre en acto		بالفعل دائما ١٢٧ ، ١
acto de lo generable		فعل الكائن ١٢٨ ، ٧
acto puro	ἡ δ'ἁπλῶς ἐνέργεια 431 α 7	فعلا محضا ١١٤ ، ٨

en acto puro y eterno		فعلا محضا ودائما ١١٤ ، ٨
su actualización	ἐντελέχεια 413 β 28	استكمالها ٨٨ ، ١٦
la actualización primera del cuerpo natural		الاستكمال الاول لجسم طبيعي ١٨ ، ٧
además de que		مع انه ٦٣ ، ١٦
adquirido		مستفاد
adquirido		مستفادا ١٢٧ ، ١٣
el adquirido		المستفاد ١٢٧ ، ١٢
lo adquirimos		نستفيده ١٢٧ ، ١٤
la adquisición		الاستفادة ١٠٧ ، ١
advenimiento		ورود ٣٧ ، ١٣
adventicia	κατὰ συμβεβηκός 414 β 9	الواردة ٣٧ ، ١٢
la aflicción		الكرب ٦٠ ، ٩
agente	ἐργαζόμενον 416 α 13; τὸ ποιοῦν 426 α 9-10	فاعل ١٢٧ ، ٤
el agente próximo		الفاعل الاقرب ٨ ، ١٢
agente supremo separado (entendimiento)		فاعلا اقصى مفارقا ٨ ، ١٢
agradable		لطيف
agua	ὕδωρ 416 α 26	ماء ٦٣ ، ٦
el agua	ὕδωρ 404 β 13	الماء ٦ ، ٩
agudo		الخفيف ٦٢ ، ٩
el águila		النسر ٥٣ ، ٧
airado		غضبان ١٣٦ ، ٣
aislado		مفردا
el ala del pájaro		الجناح للطائر ٧٧ ، ١٣
la alabanza		الحمد ١٣٩ ، ٧
alargamiento	ἀπότασις 420 β 8	التطويل ١١٩ ، ١
nos alargamos		أطلنا ١٠٩ ، ٥
se aleja de		يتحرك عن ٩٥ ، ٧
alejados de la materia		البعيدة عن الهيولى ٩٤ ، ١٤_١٥

alejamiento		انصراف ١١٣ ، ١٢
Alejandro		الاسكندر ٤٦ ، ٩
algo		شيء ١١٩ ، ٥
alhelí		الخيري ٥٥ ، ٣
alienta		يشجع ١٠٢ ، ١١
el que se alimenta		المتغذى ٢٥ ، ١٤
alimento	τροφή 414 β 6; τρέφον 416 β 21	غذاء ٢٦ ، ٨
alma	ψυχή 416 β 25	نفس ٩٣ ، ٦
el alma	ἡ ψυχή 416 α 13-14	النفس ١١٧ ، ١
el alma apetitiva		النفس النزوعية ١٩ ، ٧
el alma del crecimiento		النفس المنمية ٣٠ ، ٢
el alma imaginativa		النفس المتخيلة ١٩ ، ٧
el alma nutritiva	ἡ θρεπτικὴ ψύχη 415 α 23-24	النفس الغاذية ١٩ ، ٤
el alma perceptiva		النفس المدركة ١٢٨ ، ١٠
el alma racional	διανοητικῇ ψυχῇ 431 α 15	النفس الناطقة ١٩ ، ٧
el alma sensitiva		النفس الحسية ٨٦ ، ٣ـ٤
el alma sensitiva		النفس الحساسة ١٩ ، ٦
el alma vegetativa	ψυχὴ γεννετική 416 β 25	النفس نباتية ١٩ ، ٦
libro del alma		كتاب النفس ٦٤ ، ٣
libro sobre el alma		كتاب في النفس ١٢٩ ، ٢
mi comentario al libro de Aristóteles sobre el alma		شرحي لكتاب ارسطو في النفس ١٢٩ ، ٢
almizcle		المسك ٥٥ ، ١
se armonizan		يلتئم ٩٥ ، ١٤
ama	βουλεύεται 431 β 8	يحب ١٠٢ ، ٨
amarillo	ξανθή 425 β 2; ξανθόν 425 β 3	اصفر
lo amarillo		صفرة ١٣٦ ، ٢
ambigüedades		اشكال ١٢٦ ، ١
por analogía		بتشكيك ١٨ ، ١٠

con cierta analogía		بنوع من التشكيك ١٠٢ ، ١٣
con alguna clase de analogía		بضرب من التشكيك
analógicamente		على تشبيه ١٢٠ ، ١٣
análogo		مقايسة ٧ ، ١١
más ancho		اعرض ٥١ ، ٩
ángulo		ناحية ٥٥ ، ٦
animados	ἔμψυχος 420 β 5; ἔμψυχον 413 α 21 ἐναίμων 420 β 10	متنفسة ٨ ، ١٣
el ser animado		المتنفسة ٥٥ ، ٤
seres animados		ذوات النفوس ٣٦ ، ١٠–١١
animal	ζῷα 414 β 3; ζῶντος 415 β 8	حيوان ١٢٥ ، ٨
el animal	θήριον 428 α 10	الحيوان ٤٧ ، ١
los animales		الحيوانات ٦٦ ، ١٦
el animal de calor débil		الحيوان الضعيف الحرارة ٦٦ ، ١٣
el animal desprovisto de imaginación		الحيوان غير المتخيل ١٢٤ ، ١٤
el animal espongiario		الحيوان المحرز ٦٦ ، ١٤
animal fantástico		منزايل ٨٣ ، ١٠
el animal moviéndose		الحيوان متحركا ١٢٤ ، ١٤–١٥
el animal perfecto		الحيوان الكامل ٦٦ ، ١٣
el libro de los animales		كتاب الحيوان ٧٧ ، ١٠
[libro] de los animales		الحيوان (كتاب) ٣٤ ، ٩
[tratados] sobre la generación de los animales		توليد الحيوان /مقالات/ ٢٩ ، ٢
[libro] sobre el movimiento local de los animales (De Motu Animalium)		حركات الحيوان المكانية ١٣٧ ، ٦–٧

libro del movimiento local del animal		كتاب حركات الحيوان المكانية ١٣٧ ، ٦ـ٧
anímicos		نفسانية ١٣٩ ، ٧
se aniquila		تعدم ١٢٤ ، ٩
anteriores; anterior	πρότεραι 415 α 20	متقدمة ١٣٢ ، ٥ ، ٨
la anterioridad	πρότασις	التقدم ١٣٢ ، ٦
con anterioridad		بالتقدم ٣٥ ، ٥
anteriormente	ἐγγύθεν 423 β 6	من قرب ١٨ ، ٢
anteriormente	τὸ πρότερον	من قبل ١٢٧ ، ٦
antes de que		من قبل أن ٤٦ ، ٨
los antiguos	οἱ ἀρχαῖοι	القدماء ١٢١ ، ٤
se añade		اضيف ٦٤ ، ٨
añadimos		اضفنا ٦٦ ، ٩
aparece		عرضت ٢٨ ، ٢
el apéndice; el accidente; proveniente		اللاحق ١١٤ ، ١٢ ؛ ١٣٣ ، ١٠
lo apetece		ينزع اليه ١٢٧ ، ١٠
los apetecibles artísticos	διευρυνόμενος 422 α 3	المتشوقات الصناعية ١٦٣ ، ٧
apetezcamos		ننزع ١٢٢ ، ٤
apetitiva	ὀρεκτόν 433 α 18; ὀρεκτικόν 414 α 32; ἀρχὴ τῆσ διάνοιας 433 α 18-19; ὀρεγόμενον 432 β 17; τὸ βουλευτικόν 434 α 12	النزوعية ١٩ ، ٧
apetito		نزوع ١٢٣ ، ١٣
apetito	ὄρεξις 413 β 22; τὸ ὀρεκτικόν 414 α 32, ἕνεκα τοῦ πᾶσα 433 α 15	النزوع ١٢٣ ، ٢
el apetito	θυμός 414 β 2	الشوق ٨٩ ، ٨
el apetito animal		النزوع الحيواني ١٣٦ ، ١٠

el apetito intelectual		النزوع الفكري ١٣٦ ، ٩
aplicación		اطلاق ٥٩ ، ٦
aporía	πρόβλημα; ἀπορία 413 β 16	مطلوب ١١٤ ، ٨
las aporías	ζητούμενον	المطالب ٩٢ ، ١٢
se apoya		استند ١١٨ ، ٤
se apoya		تستند ١١٦ ، ١٦
apoyarse		يعتمدون على ١٢٨ ، ٣
con el apoyo		باستناد ١١٨ ، ١
aprendizaje	διδασκαλία 417 β 11; μαθήσεις 417 α 31	تعلم ١١٨ ، ١٤
aprovecha		يفيد ١١٨ ، ٩
aptos		معدة ٩٦ ، ٤
aquéllos dos		لذينك
la arañas		العناكب ١٠٢ ، ٤
Aristóteles		ارسطو ٢٨ ، ١٤
arte	ἡ τέχνη 430 α 12	صناعة ١١٤ ، ١٢
las artes		الصنائع ٩٥ ، ١٤
las artes especulativas		الصنائع النظرية ١٢٥ ، ٤
las artes parciales		الصنائع الجزئية ١٣ ، ١
la mayoría de las artes		صنائع كثيرة
las arterias	ἀρτηρία 420 β 29	الشرايين ٦٥ ، ١١
la articulación		التصويت ٥٢ ، ٧
artificiales		مصنوعة ١٠٢ ، ٢
artificiales		صناعية ١٣٦ ، ٧
las cosas artificiales		الامور المصنوعة ١٠٢ ، ١ــ٢
las cosas artificiales		الامور المصنوعة ١١٢ ، ١ــ٢
el asentimiento		التصديق ١١١ ، ١٠
se asocia		تقترن ٦٢ ، ٧
se asocia con		اقترن ٨٩ ، ٧
asociada		مقترنة ٣٦ ، ٢
el aspecto		الجهة ١١١ ، ٣

dos aspectos		جهتا ٥٧ ، ١٢
los aspectos		الوجوه ١٢٧ ، ٦
de los dos aspectos		جهتي ٥٨ ، ١
bajo todos los aspectos		من جميع الوجوه ١١٣ ، ٥
en ninguno de los aspectos		لا بوجه من اوجه ١١٣ ، ٦
bajo qué aspecto		على اي جهة ٤٨ ، ١٣
áspero	ἁλμυρόν 426 β 5; στρυφνόν 422 β 12	خشين ٦٢ ، ١١
ásperos		خشونة ٧٠ ، ٤
astros		كواكب ٣٦ ، ١١
los astros		الكواكب ١١٤ ، ٦
asunto		امر ١٢٢ ، ١٥
el asunto		الامر ٥١ ، ١١
atributo		محمول ١٣ ، ١١
atributos		محمولات ١٣ ، ١٠
de la audición		للسمع ٥١ ، ١٥
la audición áspera		السمع الخشين ٦٢ ، ١١
la audición débil		السمع الخفيف ٦٢ ، ٩
la audición fuerte		السمم الثقيل ٦٢ ، ٩
la audición normal		السمع الاملس ٦٢ ، ١١
se aumenta	αὔξεται 415 β 26	يتزيد ١١٤ ، ١
aumentado	αὐξόμενον 416 α 12	مزيد ١٢ ، ٩
aumento	αὔξησις 413 α 25; πρόσθησισ ὑπερβολή 424 α 4	زيادة
en aumento		في تزيد ٩٣ ، ١٠
su ausencia		غيبتها ٨٧ ، ٢
se ausenta		غابت ٨٨ ، ٣
ausentes		غائبة ٩٥ ، ٨
por antonomasia	κυρίως 417 α 29	باطلاق ٤٠ ، ١٠
la autopsia		التشريح ٦٤ ، ٨
ave fénix		عنقاء ١١٧ ، ٢

Avicena		ابن سينا ٧٠ ، ١
		ابن سيناء ١٢١ ، ٧
ayuda		معاضدة ١٢٤ ، ٤
ayuda		تعين ٥٨ ، ١٢
con respecto a la ayuda		بحسب المعونة ١٠٦ ، ٢
azote		سياط ٥٠ ، ٣

B

las ballenas		الحيتان ٥٤ ، ٩
blancura	λευκός 418 α 21; λευκότης	البياض ٣٩ ، ٨
la blandura		اللين ٦١ ، ٦
la boca		الفم ٥٨ ، ١٤
se ha borrado		تمحى ١١٣ ، ١٤
es bueno		صح ٧٥ ، ٨
es bueno	ἀγαθόν 431 α 11	يصح ٢٦ ، ٣

C

caída		وقوع ٥٨ ، ٧
la caída		السقوط ١١٦ ، ١٠
calentarse		تسخن ٦٧ ، ١٢
el calor	θερμότης 416 β 29	الحار ١٠٨ ، ٨ س
el calor	θερμός 416 β 29; θερμόν 414 β 8; τὸ καυστικόν 417 α 8; τὸ καυστόν 417 α 7	الحرارة ٥٤ ، ١٨
el calor accidental		الحرارة بالعرض ٢٩ ، ٣
el calor de los astros		حرارة الكواكب ٣٦ ، ١١
el calor elemental		الحرارة الاستقسية ٧ ، ١٤
el calor experimentado por el sentido		الحرارة المشاهدة بالحس ٩ ، ٥
el calor del fuego		حرارة النار ٥٥ ، ٣

el calor generativo		الحرارة المكونة ٩ ، ٤
el calor de la noche		حرارة الليل ٥٥ ، ٣
el calor nutritivo	θερμασία ἔμφυτος	الحار الغريزي ٢٦ ، ١٤_١٥
el calor nutritivo		الحرارة الغريزية ٦٥ ، ١٠
el calor del sol		حرارة الشمس ٥٥ ، ٢
cambiante	ἀλλοιωθείς 417 α 31	متغيرة ١٢٨ ، ١
cambiante	μεταβάλλων 417 α 32	متغير ١٢٣ ، ٦ مغايرة
cambio verdadero		تغير حقيقي ١٠٨ ، ٩
cansancio		الكلال ١١٨ ، ٦
con el cansancio		بالكلال ٦٨ ، ٩
cantidad		مبلغ ٨٧ ، ١١
cantidad	πόσον 402 α 24 ποσά 416 α 25; ποσότης	كمية
la cantidad		الكمية
como cantidad		كما
capaces		قوية ٦ ، ٢
capítulo		باب ١٢٣ ، ٦
captar	λαβεῖν 415 α 15; ὑπολαμβάνει 429 β 15	أخذ ١١٥ ، ٧
característica, peculiares	οἰκειότατον 415 α 13	الخاصة ٦٩ ، ٨ ؛ ١١٠ ، ٥
[redacted]	στερητικάς 417 β 15	عدم ١٣٢ ، ٧
no carece de ella		ليس يخلو منها ٦٣ ، ١٤
careciendo	στερηθέν 416 β 19	عادما ١٢٥ ، ١٠
carencia	στερισκόμενα 435 β 3	عادمة ١١٤ ، ٣
carencia	στέρησις 418 β 19	عدم ١٣٩ ، ١
la carne	σάρξ 422 β 21; κρέα	اللحم ٦٥ ، ١٥
la causa	αἰτία 415 α 21-22; αἴτιον 461 α 8	السبب ١١٤ ، ٢
la causa	αἰτία 413 α 15	العلة ٦١ ، ٨
causas		أسباب ٨٨ ، ١٠

la más específica de las causas		اخص الاسباب ١٣٤ ، ٣
la causa más específica		السبب الاخص ١٣٤ ، ٤
la causa final	οὗ ἕνεκεν 415 β 15; ἕνεκά του 432 β 15;	السبب الغائي ٢٦ ، ١٠
las causas de la producción		اسباب الحدوث ١٢٠ ، ١٤
la más propia de las causas		اخص الاسباب ٨٨ ، ١٥
la causa última (el primer motor)		الفاعل الاقصى ١٧٨ ، ٢
la causa última		السبب الاقصى ١٧٨ ، ١_٢
por causa de		لمكان ٦٧ ، ٨
por causa de él	ἕνεκα τοῦ 433 α 15	من اجله ٢٦ ، ١٠
cauto		احفظ ٥٩ ، ٧
el más célebre		اشهر ٥٧ ، ١٢
centro	κέντρον	مركز ٧٤ ، ٦
de un solo centro		واحدة بالنقطة ٧٤ ، ٧
más cerca		اقرب ٦٠ ، ٢
el cerebro	ἐγκέφαλος	الدماغ ٦٥ ، ١٢
cesa		كف ٥٠ ، ١٣
el ciego de nacimiento		الاكمه ١١٥ ، ٨
ciego de nacimiento		الاكمه ١١٥ ، ٨
el cielo	οὐρανός 419 α 17	السماء ٦ ، ٧
el ciedo y el mundo [libro sobre]		السماء والعالم ٦ ، ٧
la ciencia	ἐπιστήμη 417 β 6	العلم ٥ ، ٦
ciencias		علوم ١٢٥ ، ٣
ciencias de Aristóteles		علوم ارسطو ١١٨ ، ١٥
las ciencias especulativas		العلوم النظرية ١٢٥ ، ٣
la ciencia de la lógica	ἐπιστήμη λογική	علم المنطق ٦٥ ، ٦
la ciencia de la Metafísica		علم ما بعد الطبيعة ١٢ ، ١٧
la ciencia poética		التعليم الشعري ٧٤ ، ١٣

la ciencia primera		علم اولي ١١٦ ، ٧ـ٨
cierre	βελόνη 420 α 24	انطباق ٤٢ ، ٥
el cierre		مغمض ٢٤ ، ٣
lo cierto	βεβαιότης Μετ. 10055 β 11	اليقين ٩٢ ، ٦
principios ciertos por sí mismos		أمور يقينية بانفسها ٩٤ ، ١
circular	κύκλῳ	مستدير
el círculo	κύκλον	الدائرة ٧٤ ، ٦
la circunferencia	τὸ περιέχον	المحيط ٧٤ ، ٧
más claro		اوضح ٦٠ ، ٩
no quedó claro		لم يتبين ١١١ ، ٤
clase		ضربا ٣٦ ، ٧
clase, género		صنف ٨٣ ، ٤
con una clase de		بضرب ٩ ، ١
clases		اضربا ٢٥ ، ٤
clases		رتب ٨٤ ، ١٢
clases		فصول ٥٣ ، ٤
de dos clases		صنفين ٧٤ ، ٥
clasificación		تفصيل ٥٢ ، ٣
cobijados		محرز ٦٦ ، ١٤
coco		فول ٨٣ ، ١٠
el coco		الفول ٨٣ ، ١٠
cocción	πέψις 416 β 29	الطبخ ٧ ، ١
cocido	πέττεσθαι 416 β 28	منطبخ ٧ ، ١
coincide	ἐφαρμόσει 414 β 23	يوفق ٧٢ ، ٣
coinciden los dos		اتفقا ٨٢ ، ٧
los colocan		يجعلونانها ١٢١ ، ١٠
color	χρόα 424 β 34	لون ٧٢ ، ٩
el color	χρωμα 418 α 15; χρώματος 426 α 13-14	اللون ٩٤ ، ٩
un color		لونا ٨٤ ، ١٢

colorada		ذات لون ١٢٥ ، ١١
coloreada		ذا الوان ١٢٢ ، ٤
lo coloreado		الملون ٤٧ ، ١٤
colores		الوانا ٧٥ ، ١٤
los colores		الالوان ٧٣ ، ١٦
combinación	μίγμα	اختلاط ٥٤ ، ٥
combustible		محرقة ٧٤ ، ٢
combustión	ἔκαυσις 417 α 8	احراق ٧٤ ، ٣
comencemos		نشرع ٤١ ، ٧
comentario		شرح ٧٠ ، ١١
comentaristas		مفسرين ٥ ، ٤
los comentaristas	ἀπεφήσαντο 403 β 22	المفسرون ١٢٨ ، ١٢
los comentaristas		المشرحين ٦٥ ، ٧
comentemos		نلخص ٤٥ ، ١٦
las comidas secas		المطعومات اليابسة ٥٨ ، ١٣
cómo	ποιόν 402 α 24	كيف ٧٢ ، ١٤
compendiado	συνκεφαλαιώσαντες 431 β 20-21	ملخص
se compendian; se ha compendiado		تلخص ٥٦ ، ٣ ؛ ١٢٦ ، ١٥
compendio		مختصر ١٢٦ ، ٧
complemento		تمام ٢٠ ، ٤
completo	τέλειον 415 α 27	تاما ٢٨ ، ٩
compone		تركب ٩٥ ، ٢
composición	συμπλοκή 432 α 11; σύνθησις 430 α 28	تركيبا ٨٨ ، ٧
se comprueban		تقررت ١١٩ ، ١٢
compuesto		مؤلفا ٧٠ ، ١١
el compuesto		المركب ٥٨ ، ٣
compuestos	καθ'ἓν καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων 412 α 8	مركبة ٥ ، ٨

compuesto de algo eterno y algo temporal	τὸ δὲ ἐξ ἀμφοῖν 414 α 16; συνισταμένα 416 α 16	مركبة من شيء ازلي وشيء حادث ٩٢ ، ٤
común	κοινόν 402 β 8	مشتركا ٦٢ ، ١٣
lo común		المشترك ٤٢ ، ١٠
comunes, común (f)		مشتركة ٤١ ، ١٢ ؛ ٧٢ ، ٤
comunes, unívocos		المشتركة ٤١ ، ١٤ ؛ ١٣٦ ، ٥
es común		يعم ١٠٨ ، ١٥
son comunes		تعم ١٠٨ ، ٤
el común de la gente		معشر الناس ٩٣ ، ٩
comunes		العامة ١١٠ ، ٦
tiene en común	κοινωνεῖ 415 β 5	تشارك
tiene en común	μετέχωσιν 415 α 29	تشترك ٨٣ ، ١٤
los dos tienen en común		اشتركتا ٦٠ ، ٤
cóncavo	κοῖλος 419 β 15	مجوف ٥٠ ، ٤
concebimos		تصورنا ٨٢ ، ١٠
concebimos		نتصور ١٢١ ، ١٧
concepción, especie impresa		تصور ٧٤ ، ٥ ؛ ١٢٢ ، ٩
concepto		تصورا ٩٥ ، ٤
concepto	νόημα 431 β 7; λόγος 416 α 7	معنى ١٢٥ ، ٢
el concepto		المعنى ٢٠٨ ، ١٢
el concepto universal		المعنى الكلي ٨٤ ، ١٣
conceptos necesarios		معاني ضرورية ٩٦ ، ١١
los dos conceptos		المعنيين ٩٤ ، ٥
los conceptos representativos		المعاني المدركة ٩٥ ، ٥
concesión		تسليم ١٢٦ ، ٦
que la conciba		ان يتصورها ٧٥ ، ١
se concibe		يتصور ٤٧ ، ١١
concibieron		يتوهم ١١٥ ، ٢
concisamente		في الايجاز ١٠ ، ٣
lo más concisamente posible		باوجز ما يمكننا ٧١ ، ٣
conclusiones		نتائج ٩٣ ، ١٤

la máxima concordancia	τὰ μάλιστα δοκοῦνθ' ὑπάρχειν 403 β 25	اشد مطابقة ٥ ، ٤ـ٥
conchas		الاصداف ٤٦ ، ٦
condición		حالة ٤٤ ، ٣
condición, estado		حال ٦٥ ، ١٥ ؛ ١٢٥ ، ٢
condición para su existencia		شرط في وجوده ١٢٦ ، ١
condiciones		شروط ١٢٣ ، ١
no nos conduce		لم تفض بنا ١١٤ ، ٦
conducentes ambos		مفضيان ٥٧ ، ٣
conexión		ارتباط
la conexión		الاتصال ١٢٧ ، ٩ ؛ ٦٩ ، ١٥
confiesan		يقرون ١٢١ ، ٩
configuración		تشكل ٥٠ ، ١٣
la configuración		الاشكال ٥١ ، ١٠
configurado		الذي نشكل به ٥١ ، ١٤
el confusionismo		المخالطة ١١٨ ، ٧
es confuso		اضطرف ١٢٠ ، ١٠
congelada		الجليدية ٥١ ، ١٦
la conjunción		الجمع ١٢٣ ، ١٠
se conoce		تعرف ١٢٧ ، ١٠
lo más conocido por naturaleza		الاعرف بالطباع ٤١ ، ٩
conocimiento	γνώσις 402 α 5	معرفة ١١٦ ، ٩
conocimiento	γνῶσις 402 α 5	تفهم ٥ ، ٦ ؛ ٩٢ ، ٣
los conocimientos		المعارف ١٣٢ ، ٨
los conocimientos especulativos		المعارف النظرية ١٣٢ ، ٨
son conscientes		يشعرون ١٢١ ، ٨
consecuencias		اتباع ١١٦ ، ٢
una de las consecuencias		لاحق من لواحق ٨٥ ، ١
consecuencias		المتاخرات ١١٤ ، ٨

se conserva, menciona		تحفظ ١٢٢ ، ١٥
conservando		حافظا ٥١ ، ٩
conserve		يحفظ ٨٤ ، ٧
para que se conserve		لتحفظ ٢٦ ، ١٥
no se considera		لا يلفى ١٢٤ ، ١٥
consideramos		ألفينا ١٢ ، ٩
considere		يلفى ١٢٥ ، ١٠
se considere		تلفى ١٢٥ ، ١١
consiguiente		تابع ١١٦ ، ٢
consta	σύγκειμαι	تأتلف ٦٢ ، ٩
constan		تقوم ٧٧ ، ١١
constata		تتمسك ٨٧ ، ٢
constitución	σύστασις	مقام ٧٧ ، ١٢
constituida	συνισταμένα 416 α 16	متقومة ١٣ ، ٤
está constituida	προστιθείς 415 β 28	تتقوم ١٠ ، ١٤
sus constitutivos		قوامه ٩٢ ، ٤
se constituye	συνίσταμαι	يتقوم ٥٧ ، ١
construcción de un exágono		تسديس ١٠٢ ، ٤
construyamos		نركب ٨٣ ، ٩
contacta directamente		تلاقت ٥١ ، ٨
contacto		ماسة ٥٩ ، ١١
sin contacto		غير ملاق ٥٩ ، ٨
contiguas		ملاقية ٤٣ ، ٨
en contra de		على غير ٥٦ ، ١٠
contradicción		تناقض ١٢١ ، ١٤
se contradice		يناقض ١٠ ، ١٢
se contradicen		يناقضون ١٢١ ، ٧
contradictorias		متناقضة ١٢٣ ، ١٥
dos contradictorios		متناقضان ٦ ، ٤
contraria		مضادة ٣٧ ، ١٢
la contraria	ἐναντίωσις 422 β 23	المتضادة ٦٩ ، ٨

contrario	ἐναντίος 413 α 28; θάτερον τῶν ἄκρων 424 α 7	ضد ٧٠ ، ٧
contrario		متضاد ١٣٦ ، ٩
contrario		خلاف ١١ ، ١
contrario único		تضاد واحد ٦١ ، ٩
un contrario distinto		تضاد آخر ٦٨ ، ٦–٧
contrarios		المقابلة ١١٣ ، ٢
los contrarios		المتضادات ٧٥ ، ٨
los contrarios		الأضداد ١١ ، ١٢
los dos contrarios		المتضادين
al contrario		لضد
al contrario de lo que		بعكس ما ٧٠ ، ١٠
su contrario		ضدها ١٣٩ ، ٢
materias controvertidas		الأمور المتناقضة ١٢٣ ، ١٥
la conveniencia		الوقوف ١٠٧ ، ١٢
conveniente		الملائم ١٢٤ ، ٨
conveniente		ملائمة ٧ ، ١
más conveniente		أليق ٥ ، ٥
lo más conveniente		أحرى ٤٦ ، ٤
lo más conveniente		الأولى بـ ٤٦ ، ١٣–١٤
lo más conveniente		الأشبه ٥٨ ، ١٢
no es conveniente		ليس بلائق ٤٧ ، ٢
conviene	χρή 416 α 5; χρήσιμον 402 β 17	ينبغي ٤٤ ، ١٣
le conviene		تليده ١١٨ ، ١٠
llega a ser, se convierte	ἐγγίνεσθαι 414 α 27	صارت ١١٨ ، ٢ ؛ ١٢٠ ، ٢
el corazón	καρδία	القلب ٦٥ ، ١١
corporales	σωματικός	الجسمانية
correspondencia		مناسبة ٢٧ ، ١٥
correspondiente		مقابل ١١٣ ، ٢
correspondencia, armonía		ملائمة ١٢٨ ، ٦

se corrompe	φθείρει 426 β 8; φθίνει 415 β 26	فسد ١١٨ ، ٩
corrupción	φθίσεως 415 β 26	فساد ٣٦ ، ٨
con la corrupción		بالفساد ١٢٢ ، ١٦
corruptible	φθαρτόν 415 α 9	فاسد ١٢٤ ، ١٧
corruptible necesariamente		فاسد ضرورة ٨٨ ، ١٥
corruptibles	φθαρτικά 424 α 15	فاسدة ١٢١ ، ٦
se cortan		فصلت ٦٦ ، ١٧
el corte	κεκλασμένη 429 β 16-17	القطع ١٣٥ ، ١٥
la cosa		الشيء ١١٩ ، ٦
las cosas		الأشياء ١٢٤ ، ١٣
las cosas, los asuntos		الأمور ١٢٣ ، ١٥ ؛ ٩٤ ، ١٤
las cosas esenciales		الأمور الذاتية ١٠٧ ، ١٢_١٣
la costumbre	τὰ εἰωθότα 432 α 21	العادة ١٣٩ ، ٥
ha sido la costumbre		قد جرت عادة ٧٤ ، ١٠
según su costumbre		على عادته ١٠ ، ٢_٣
creación	κατάστασις; κατασκεύη	تخليق ٨ ــ ٣
creador		المكون ٧ ، ١٢
fueron creados		كونت ٦٣ ، ١
crecer	αὔξησις 413 α 25	النمو ٢٨ ، ١
crecimiento		التنمية ٢٧ ، ٦
del crecimiento		نامية ٢٧ ، ٣
crezca		تنمي ٢٧ ، ٤
cree		اعتقد ٩٢ ، ١
creen		يزعمون ٩٣ ، ١٠
creyó necesario		زعم يلزم ١٢٢ ، ٥
creyeron		اعتقدوا ١٢٣ ، ١٣
cualidad	ποιότης	كيفية ٦٢ ، ١
las cualidades		الكيفيات ٦٢ ، ١
las cuatro cualidades	αἱ τέτταρες ποιότητες	الكيفيات الاربع ٦٦ ، ٧

apenas las llamamos .. cuando		نكاد نسميها ... حتى ٥٣ ، ٥
en cuanto		من جهة ١٠٩ ، ١
en cuanto a		أما ٦٩ ، ١
las cuatro		الاربعة ١٢٥ ، ٤
cuerpo		جسم ٢٦ ، ٩
cuerpo	σῶμα 415 β 8	جسد ٢٤ ، ٩
el cuerpo		الجسم ٧٠ ، ١١
el cuerpo		البدن ٨ ، ١٣
cuerpos		اجسام ١٢٧ ، ٥
cuerpos		اجساد ٢٦ ، ١١
los cuerpos		الاجسام ٧ ، ٣
los cuerpos		الاجرام ٧ ، ٤
el cuerpo del animal		جسد الحيوان ٢٤ ، ٩
los cuerpos animados	σώματα ἀναπνευστικά	الاجسام المتنفسة ٢٨ ، ٤
cuerpos asiento de las respiraciones naturales		اجساد متنفسات الطبيعية ٢٦ ، ١١
los cuerpos celestes		الاجسام السماوية ٦ ، ١٤
los cuerpos celestes		الاجرام السماوية ٧ ، ٤
el cuerpo compuesto		الجسم المركب ٥٨ ، ٩
cuerpo corruptible		جسم فاسد
el cuerpo divino		الجسم الالهي ٣٦ ، ١
los cuerpos duros		الاجسام الصلدة ٥١ ، ٧
cuerpo físico orgánico		جسم طبيعي الي ١٨ ، ٣
cuerpos infecundos	οὐκ ἀναπνευστικά	الاجسام غير المتناسلة ٢٨ ، ٥
los cuerpos luminosos		الاجسام المضيئة ٤٥ ، ١٦
los cuerpos naturales		الاجسام الطبيعية ٢٧ ، ١٠
cuerpo orgánico		جسم الي ٢٥ ، ٩
los cuerpos de partes homogéneas	σώματα ὁμοιμερῆ	الاجسام المتشابهة الاجزاء ٦ ، ١١
los cuerpos reproductores		الاجسام المتناسلة ٢٨ ، ٤

cuerpo separado	ἐντόμον 431 β 20	جسم مفارق ٣٨ ، ٩
los cuerpos simples	σῶμα ἁπλοῦν 434 β 9	الأجسام البسيطة ٦ ، ٨ـ٩
los cuerpos simples	τοῖς ἁπλοῖς σώμασι 416 α 28	الاجسام البسائط ٢٥ ، ٩
los cuerpos simples son cuatro	τὰ τέτταρα στοιχεῖα	الاجسام البسيطة اربعة ٦ ، ٨ـ٩
las cuestiones especulativas		المطلوبات النظرية

CH

chicharra		صرار الهواجر ٥٢ ، ١٢
la chispa		التقدح
chispea		يتقدح
el que choca	κρουομένος 423 α	قارع ٤٩ ، ٨
lo chocado	τυπτόμενον 419 β 10	المقروع ٤٩ ، ٨
choque	κρούση 420 α 23; πλήγη 429 β 10	قرع ٤٩ ، ٧
choque		مقارعة ٤٩ ، ٤

D

el daño		الأذى ٧٠ ، ٢
se puede dar		يتأتى ٧٦ ، ٩
débil	ἀμβλύς 420 β 2; ἀκρατής 433 α 3;	ضعيف ٦٦ ، ١٣
se debilita		يختل ٨٨ ، ١
la declaré	ἔνδηλον 422 β 34	بينته
declaró		صرح ٥٧ ، ٤
decreciente		المضمحل ٢٨ ، ٣
decrecimiento		اضمحلال ٢٨ ، ١
deducción		استنباط ٦٥ ، ٥
la deducción		الاستنباط ١٠٢ ، ١
se deducen		يستنبط ٩٥ ، ١٤
se deduzcan		تكتسب ١٤ ، ١

defensores		مصاحب ٦ ، ١
deficiente	ἀτελής 417 α 16;	ناقص ١٢٨ ، ٧
definición		تعريف ١٩ ، ٣
definición esencial	ὅρος 431 α 22; ὁρισμῶν 402 β 26	حد ١٨ ، ٦
la definición esencial		الحد ١٨ ، ٩
definido		محدود ٢٦ ، ٢
pongamos delante	προελθόντας 403 β 21	نقدم ٥ ، ٥
las demás		سائر ١١٤ ، ١
la demostración [libro de la]	ἑρμενεία 420 β 19-20; συλλογισμός 406 α 34; ἀπόδειξις 540 α 19	البرهان ١٢٥ ، ٥
demostrativo apodíctico		برهاني ٧٤ ، ١٥
denomina		سمى ١٢٧ ، ١٣
denominado	προσαφορεύειν 416 β 24	المسمى ٥٢ ، ٧
denominan		يسمون ١٢١ ، ٥
dentro	ἐντός 420 β 21	داخلا
derivados		المتوالدة عن ٦١ ، ٨
a su derredor		من حواليها ٥١ ، ١٢
describen		تصف ١٠٧ ، ١٣
hemos descrito		وصفنا ٢٧ ، ٨
descubrimiento	ἀκάλυψης 422 α 1	انكشاف ٤٨ ، ٧
deseo	ὄρεξις 433 α 23; ἐπιθυμία 413 β 24	شوق ٥٢ ، ٨
deseo ardiente		التشوق ١٢٨ ، ٣
deseable	διωκτόν 431 β 3; τὸ ὀρεκτικόν 433 β 3; ὀρεμόμενον 432 β 17; βουλευτικόν 434 α 12	متشوق ٩٣ ، ٢
desean vivamente		يرومون ١٢٢ ، ١
desearon vivamente		راموا ١٢٣ ، ١٤

quien desee		من احب ١٢٩ ، ٢
desembarazarse		تخلص
desemejante	ἀνομοίον 427 β 4	مختلف
lo designado (individuo)	τὰ καθ'ἕκαστα 417 β 27; τὸ καθ'ἕκαστα 434 α 17	المشار اليه ١١٠ ، ٩
se despoja		تعرى ٣٨ ، ٩
se despoja		يعتري ١٣٦ ، ٢
despojada		معراة ٤٠ ، ١٤
despojarse		تخلع ٣٥ ، ١٢
despojo		خلع ٣٥ ، ١٣
despojo		تعطيل
se desprende		ينحلل ٥٤ ، ١٤
después de eso	ὕςτερον	بعد ذلك ٩٦ ، ١٣
el destino primitivo		القصد الاول ٧٧ ، ٨
su destrucción		عدمها ١٢٤ ،ـ ٩
se desvía		تصرف ٢٩ ، ١٥
desviación		انحراف ٥٦ ، ٩
se ha desviado		جمح
lo desvían		يصرفوه ١٢٣ ، ١٤
lo desviasen		جرفوه ١٢٣ ، ١٤
detalladamente		على التفصيل ٨٩ ، ٩
determinado, enumerado	τὸ ἀριθμούμενον; διωρισμένων 416 β 32	معدودة ٤١ ، ١٠
determinados		محدودة ٢٧ ، ١٠
detestables		شنيعة ١١٨ ، ١٢
dibujo, configuración		ارتسام ٤٥ ، ٦ ؛ ١٠٧ ، ٨
diferencia		فرق ١٠٧ ، ٢
diferencia	διαφορά 418 α 1; διάστασιν 432 α 28	اختلاف ٦٣ ، ٥
diferencia		خلف ٦٣ ، ٥

la diferencia	διαφορά 418 α 1; διαφοραί 423 β 27	الفرق ١٢٥ ، ٩
la diferencia		التغاير ٧٢ ، ٧
se diferencia		يتفاوتون ١٠٠ ، ٢
se diferencia	διείργει 423 β 10	يفرق ١٢٤ ، ٢
se diferencia		يخالف ١١١ ، ٢
se diferencian		اختلفت ٦٣ ، ٥
dos diferentes		متغايران ٧٢ ، ١١
totalmente diferentes		في غاية التباين ٩٤ ، ٥
difícil		عسيرا ٦٥ ، ١٧
es difícil		عسر ٦٥ ، ٢
es difícil		تصعب ٧٥ ، ١
más difícil		أعسر ٧٠ ، ٥
con dificultades		بعسر ٨٣ ، ٢
se difunde		يندفع ٥١ ، ١٢
difundido		المنبث ٥١ ، ١٥
en la dignidad		في المرتبة ٨٩ ، ١١
lo dijimos		قلناه ١١٧ ، ١٤
se dijo		قيل ٦٤ ، ٤
diligencia		نشاطا ١٢٩ ، ٢
dimensión	μέγεθος 416 α 17	عظم ٨٤ ، ١٢
la dimensión		العظم ٩٤ ، ٩
dimensiones		أعظام ٢٧ ، ١٠
Dios		الله ٦٠ ، ٨
en una sola dirección		بنحو واحد ١٣ ، ٧
en su dirección		نحوه
dirijimos		نرشد ٩٢ ، ٥
discernimos		نقضي ٧٢ ، ٨
discierne, juzga	ὑπολαμβάνει 429 α 23	تحكم ٩٥ ، ٢ ؛ ٧٤ ، ١
discusión		نزاع ١٠٠ ، ١
gran discusión		كبير نزاع ١٠٠ ، ١

disipa		جلي ٦٠ ، ٨
disminución	πήρομα 415 α 27	نقصان ٤٨ ، ٧
disolubles		متخلخلة ٣٦ ، ١١
disolución		اختلال ٦٥ ، ٦
disposición	διάθησις 417 β 15; παρασκευάζει 416 β 19	استعداد ١٢ ، ٩
la disposición		الاستعداد ١٠١ ، ١٢
la disposición imaginativa		الاستعداد الخيالي ٨٦ ، ١
la disposición material verdadera		الاستعداد الهيولاني الحقيقي ١٢٠ ، ١٧
la disposición y la potencia		الاستعداد والقوة ٩٣ ، ٥ـ٦
la disposición primera		الاستعداد الأول ٨٩ ، ٢
la disposición sensitiva		الاستعداد الحسي ٨٦ ، ١ـ٢
esta disposición es temporal		هذا الاستعداد حادثا ١٢١ ، ١
su disposición última		استعداده الأخير ١٠٧ ، ٥
disposiciones		استعدادات ١٠٧ ، ١٥
dispuesta		مستعدة ٢٠ ، ٦
distancia	διάστημα 418 β 25	بعد
distinción		مميزة
distinción		تمييز ٦٩ ، ٥
distinción		التباين ١٩ ، ١١
distinción, diferencia		مباينة ١١٤ ، ٦؛ ٩٢ ، ٦
la distinción máxima		غاية المباينة ١١٤ ، ٤
se distingue	διίστησι 424 β 12	تفارق ١٢٥ ، ٧
se distingue, se diferencian	ἀφορίζεται 416 α 20	تباين ١٠١ ، ٩ ؛ ١١١ ، ٧
distinguimos		نميز ٤١ ، ٩
distinta		مباينة ٣ ، ٥
distinta		مخالفة ١٢٣ ، ١٦
distinto		غيره ١٢٣ ، ٩
distinto en la existencia		مغايرا بالوجود ١١٢ ، ٢
distinto por la experiencia		مباينا للتجربة ١١٥ ، ١٦ ـ

distintos, mudables	ἕτερα ὄντα ἀλλήλων; τὰ λοιπά 415 α 19	متغايرة ٧٢ ، ٩
la disyunción	διαίρησις	القسم ١٣٥ ، ٨
se divide		تنقسم ٩٦ ، ٨
se dividen		انقسمت ٩٥ ، ٥
divina	τὸ θεῖον, θεωλογικόν Met. 1064 β 3	الهية ١٠٠ ، ٣
divisible	διαιρετέον 417 α 21; διατεμνόμενος 413 β 21; μεριστή 402 β 1	منقسمة ١٢٣ ، ٥
división	διάστημα 418 β 25	انقسام ٦٣ ، ١٠
división		قسمة
división	διαίρησις	تفصيلا ٨٨ ، ٧
la división		الانقسام ٩٥ ، ٥
la división de la materia		انقسام الهيولي
con la división de la materia		بانقسام الهيولي ٣٩ ، ٦ـ٧
doctrina		مذهب ١٢٣ ، ١٠
la doctrina (ciencia)	δίδαξις	التعليم ٧٤ ، ١٢
siente dolor	λυπεῖ 426 β 8	كان يألم ٧٠ ، ١٢
don		موهبة
donación		اعطاء ٨ ، ٢
donador de la forma mezclada (material)		معطي الصورة المزاجية ٣٦ ، ٩
dotada	εὐφυής 421 α 24	ذات ٧٢ ، ٩
dotada de materia		ذات هيولي ٨٢ ، ٤
dotadas		متصفة ١٣ ، ٩
dotados		ذوات ٥١ ، ١١
la duda	ἀπορία 413 β 16	الشك ٦٢ ، ١٣
de que se duda (buscando)	ζητητέον 402 α 16	مشكوك ١٣ ، ٣
dulce	γλυκύς 422 β 25; ἡδύ 431 α 9	حلوة ٥٣ ، ٥

duración permanente		طول لبث ٥١ ، ١٢
durante un cierto tiempo		طول ما ٢٦ ، ١٣
dureza	σκληρόν 422 β 27	صلابة ٥٠ ، ٢
dureza		التصلب ٧ ، ١٤
la dureza	στερεός 418 β 7	الصلابة ٤٩ ، ١٠
por su dureza		لقساوتها ٧٧ ، ١
durmiente		النائم ٣٤ ، ٣
dos duros		صلدان ٤٩ ، ٨

E

el eco, reflexión	ἠχῶ 419 β 25	الصدى ٥١ ، ١٣ ؛ ١٠٧ ، ٨
edad		العمر ٣٠ ، ١
educe	βαδίζω	يخرج ١٣٦ ، ١٣
el que lo educe		المخرج ١٢٢ ، ١٣
los que lo educen		المخرجة ٤٣ ، ٩
educido		المخرج
efecto		معلول
efecto		مفعول
ejercicios		ارتياض ١٠٦ ، ٨
ejercitarse		ارتاض ١٠٦ ، ٨
elección		اختيار ١٢٤ ، ١٠
elemental		اسطقسية ٧ ، ١٤
elemento	στοιχεία 423 β 28	اسطقسات
los dos elementos		الاسطقسان ٥٣ ، ٨
de los dos elementos		الاسطقسين ٤٥ ، ١٣
los cuatro elementos	στοιχείων 404 β 11	الاسطقسات الاربع ٧٧ ، ٤
elevación		الترقي ٦٧ ، ٨
lo más elevado (abstraído)		ارفع ٨٤ ، ١٢م
elevarse		عرج
se elimina		ارتفعت ١١١ ، ١٢

la eliminación de la multiplicidad en absoluto		ارتفاع الكثرة اصلا ١١١ ، ١٣
embrión	κύημα	جنين ٣٤ ، ٣
empañada		مغمورة ١٢١ ، ١٦
empañada con la humedad		مغمورة بالرطوبة ١٠٧ ، ٣
empíricas		تجريبية ١١٥ ، ٦
los encontramos		نجدهم ١٢٢ ، ١
encontraron		وجدوا ١٢٢ ، ١٠
no se encuentra		لم تلق ١٢٨ ، ٤
se encuentran		القيت ٤٤ ، ١٠
sitio de encuentro		موصل ٥٩ ، ١٥
está enfermo		اعتل ٦٥ ، ١
los enfermos	νόσος	المرضى ٦٠ ، ١
enfriamiento		تبريد ٦٦ ، ٨
enfriarse		تبرد ٦٧ ، ١٢
nos engañamos	ψευδόμεθα 428 α 3; ἀπατηθῆναι 418 α 12; διαψεύδεσθαι 438 β 20-21	تكذب ٨٤ ، ٩
engaño	ἀπάτη 427 β 4	كذب ٨٤ ، ٤
engendradas		متكونة ٨ ، ١١
no engendradas		غير متكونة ١٠٩ ، ١٥
engendrado	γιγνόμενον	متكون ١٠٩ ، ١٥
enseña		يعلم ١٢٥ ، ٧
la enseñanza apodíctica		التعليم البرهاني ٧٤ ، ١٥
las entendamos		عقلناها ١١٩ ، ١٥
no las entendemos		ولم نعقلها ١١٩ ، ١٥
entendí yo		تعلمت انا ١١٨ ، ١٣
entendida		معقولة ١١٩ ، ١١
es entendida		عقلت ١١٩ ، ٩
ya sea entendida		سواء عقلت ١١٩ ، ١٠
no sea entendida		لم تعقل ١١٩ ، ١٠

entendimiento	λόγος 426 α 29; νοῦς 432 α 2; διανοία 432 α 16; τὸ νοῦν 430 α 4; εἶδος εἰδῶν 432 α 2	عقل ١١٩ ، ١٠
el entendimiento en sí	νοῦς νοητός 430 α 2; χωριστός, ἀπαθής, ἀμιγής 430 α 17-18	العقل فيه ١٢٧ ، ٦
el entendimiento activo	ὁ νοῦς ἐντελεχείᾳ 429 β 31; φρονοῦν 417 β 11	العقل الفعال ١٢٣ ، ١٣
el entendimiento en acto	ὁ νοῦς τῃ ουσίᾳ ὤν ἐνεργείᾳ 430 α 17-18	العقل الذي بالفعل ١٢٠ ، ٥
el entendimiento adquirido	νοῦς κριτικός 434 β 4	العقل المستفاد ١٢٧ ، ١٢
entendimiento en el instante de la adquisición	σύνθησις νοημάτων 430 α 28	العقل في حين الاستفادة ١٠٧ ، ١
el entendimiento agente		العقل الفاعل ١٢٧ ، ٤
el entendimiento especulativo	νοῦς θεωρητικός 415 α 11-12	العقل النظري ١٠١ ، ٦
entendimiento generable y corruptible	ὁ νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι 430 α 13-14; ὁ νοῦς τῷ παντα ποιεῖν 430 α 15	عقل متكون فاسد ١٢٠ ، ١
entendimiento en hábito	ὁ νοῦς φθαρτός 430 α 25	عقل بالملكة ١٢٣ ، ١١ــ١٢
el entendimiento, inteligible		العقل ١٠٢ ، ١٥ : ١١٢ ، ٤
un entendimiento absolutamente inmaterial		عقل غير هيولاني اصلا ١٢٦ ، ١٦
entendimiento material	ὁ νοῦς παθητικός 430 α 24	عقل هيولاني ١٢٣ ، ١١
el entendimiento material		العقل الهيولاني ١٢٦ ، ١٧
el entendimiento material es eterno		العقل هيولاني ازلي ١٢٩ ، ٦
el entendimiento en potencia	ὁ νοῦς δυνάμει 429 β 31-32	العقل بالقوة ١٢٤ ، ١١ــ١٢
el entendimiento práctico	ὁ νοῦς πρακτικός = ὁ ἕνεκα τοῦ λογιζόμενος 433 α 14 = διαφέρει τοῦ θεωρητικοῦ	العقل العملي ١٠٢ ، ١٦

	τῷ τέλει 433 a 14-15; διάνοια πρακτική 433 a 18	
entendimientos		عقول ١٢٣ ، ١١
tres clases de entendimientos		ثلاثة انواع من العقول ١٢٣ ، ١١
entendimientos humanos infinitos		عقول انسانية غير متناهية ١٢٠ ، ٧
lo entendiste tú		تعلمته انت ١١٨ ، ١٣
tal vez entienda		قد يعقل ١٠٢ ، ٨
entiende	νοεῖν 415 a 18	يعقل ١١٢ ، ١٢
enumeración		تعدد ٨٥ ، ١
las hemos enumerado		عددناها ١٢١ ، ١٣
se enumeran		تتعدد ٦٣ ، ١
enumerar	ἀριθμός 418 a 12	عدد ٨٧ ، ١١
enumeramos		نعدد ١١٠ ، ٤
se enumeran		تحصى ١٠٧ ، ١٢
enumeré		عددت ١٢٥ ، ٥
se equilibra	ἐνίρμοζον 414 a 23	تعدلت ٦٦ ، ١١
la equilibrada		المعدلة ٦٦ ، ٢
más equilibrado		أعدل ٦٥ ، ١٦
equilibrados		المعتدلة ٦٦ ، ٣
equilibrio		تعديل ٦٥ ، ١٢
con el máximo equilibrio		على غاية الاعتدال ٧٧ ، ٤
equivale		أحوى ١٣٥ ، ١٥
equivale		يتنزل ٦٧ ، ٢
nos equivocamos		نغلط ٦٨ ، ١٢
nos equivocó	ψευδόμεθα 428 a 3	غلطنا ١٢٩ ، ٢
equívoco		المشكك ١٢٩ ، ٥
equívocos	ἀνάλογον 412 β 23	المشككة ١٣٦ ، ٦
el error		الغلط ٦٩ ، ٧
error		غلط ٦٩ ، ١

convencer de error	τὸ μὴ ὀρθῶς 427 β 13; ψεῦδος 430 α 27	غلط ١١٤ ، ١٣
se escapa		يطير ٥١ ، ٨
se escapan		ينجى ١٢٢ ، ٤
esclarecimiento	ἀπόδειξις 540 α 19	بيان ٩٣ ، ١٤
escrito (libro)		المكتوب ١٣٩ ، ١
la escritura	γεγραμμένον 430 α 1	الكتابة
esencia	τὸ εἶναι τινός, τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ τί ἔστιν 402 α 17	ماهية ٧٤ ، ٤
su esencia	οὐσία 418 α 25	ذاته ١١٢ ، ١٢
por su esencia		بذاته ٥٤ ، ١١
según su esencia		على كنهه ٨٦ ، ١٨
según su esencia		على كنهها ٦٧ ، ٧
según su esencia (de ella)		على كنهها ٦٢ ، ٧
esencial		ذاتيا ١١٨ ، ٥
esencialmente		بالذات ٦١ ، ٧
esfera	σφαῖρα	كرة ٦٩ ، ٥
eso		ذلك ٨ ، ٨
los esotéricos		اصحاب الكمون ١٠٧ ، ١٠
especialmente		بخاصة ١٢٢ ، ٢
especie	εἶδος 430 β 14	نوع ١٢٣ ، ٢
de la especie		من نوع ١٢٣ ، ٩
alguna especie		نوع ما ١١٥ ، ٩
especie impresa inmaterial		قبولا غير هيولاني ١١٢ ، ١١
especie impresa material		قبولا هيولانيا ٧٥ ، ٧
especie impresa material individual		قبولا هيولانيا شخصيا ١١٣ ، ٤
especies		انواع ١٢٣ ، ١١
las especulativas		النظرية ١٢٥ ، ٣
el especulativo	τὸ ἐπιστημονικόν 434 α 16	النظري

especulativos		نظرية ١١٩ ، ١٤
el espejo		المرآة ٤٣ ، ٥
esperma	σπέρμα 412 β 26	المني ١٠ ، ١٠
espirtual		نفسية ٨ ، ١١
espiritual	πνευματικός	روحانية ٨٧ ، ١٠
más espiritual		احس روحانية ٨٦ ، ٥
esponja	σπόγγος 419 β 6	اسفنج ٤٠ ، ١٢
el esquileo		الجزة ١٢٥ ، ١٥
se establece		تقرر ٥٤ ، ١٣
estados		الأحوال ١٠٩ ، ١٥
los estados propios		الأحوال الخاصة ١١٤ ، ٢
son estrujadas		تفرك ٥٤ ، ١٦
cuando son estrujados con la mano		عندما تفرك باليد ٥٤ ، ١٦
estupefacción		دهش
eterna	συνεχής 425 α 19	ازلية ٩٢ ، ٣
eterno	τὸ ἀεί 415 β 13; ἀΐδιον 413 β 27	ازلي ٩٣ ، ٤
eternos	συνέχεια 415 β 3-4	ازلية ١٢٠ ، ١٣
[Etica] Nicomáquea		نيقوماخيا ١٠٢ ، ١٥
evanescente		فانيا ١٢٠ ، ٩
evidencia	παρουσία 418 β 16	ظهور ١١٧ ، ٣
con una evidencia primaria		ظهورا اوليا ١١٧ ، ٣
evidente por sí mismo		بين بنفسه ٢٥ ، ٨
evidente por sí mismo		ظاهر بنفسه ١١٥ ، ١٦
más evidente		ابين ٦٠ ، ٩
con exactitud		على التمام ١٢٤ ، ٧
con examen concienzudo		بالتصفح ٧٥ ، ١٢
se examina		تتصفح
si se examinan		اذا تأملت ١٠٨ ، ٤
que examinemos		ان نفحص ٩٣ ، ١٢

que examinemos	τεθεωρηκέναι 415 α 21	ان ننظر ٩٦ ، ١٣
excelencia		الفضلة ٦٩ ، ١٦
excelente	τιμιώτερον 414 α 19; τὸ μεῖζον 434 α 9	الافضل ٩٦ ، ١
es excelente		يجود ٨٨ ، ١
es excelente	ἀγαθόν 431 α 11	يجود ٨٨ ، ١
excepto cuando		سوى انه ٤٨ ، ١٠
excesivas		المفرطة ٦٥ ، ١٤
excitación		تحريك ١٢٨ ، ٢
exige		اضطر ٤٤ ، ١
exigen		اوجب ٦٢ ، ١٠
exigida		مضطرة ٨٥ ، ٤
los exijan		يلزموها ١٢٢ ، ١
exigua		يسيرة ٥٩ ، ٤
existe	ὑπάρχει 415 α 4	يوجد ١٢٤ ، ٢
existen		توجد ١٢٤ ، ٨
existencia	τὸ εἶναι 415 β 5	وجود ٧ ، ٥
la existencia		الوجود ١٢٣ ، ٥
cuarta		وجود رابع ١٢٣ ، ١٤
la existencia espiritual		الوجود الروحاني ٦٧ ، ٩
su existencia individual		وجودها المشار اليه ١١٠ ، ١٣
su existencia [de las formas anímicas] en su sujeto individual		وجودها في موضعها المشار اليه ١١٠ ، ٩
su existencia inteligible		وجودها المعقول ١١٠ ، ٩
la existencia de los inteligibles del alma		وجود المعقول للنفس ١١٠ ، ٧ـ٨
su existencia intermedia		وجودها المتوسط ٥٤ ، ٩
su existencia intramental		وجودها في النفس ٥٧ ، ١١
su existencia en el lugar primero		وجودها في موضعها الاول ٥٤ ، ٩ـ١٠

existencia en su materia		وجودا في هيولاه ٥٤ ، ٨
la existencia material		الوجود الهيولاني ٦٧ ، ٨ـ٩
su existencia material pura		وجودها الهيولاني المحض ٥٧ ، ١٠
existencia en el medio		وجودا في المتوسط ٥٤ ، ٩
existente (ser) en acto	ἐνεργείᾳ ὄν 417 α 18	موجودة بالفعل ١٠٧ ، ٢
existente en acto siempre		موجود بالفعل دائما ١١٤ ، ١٢
existente (ser) en potencia	τὸ δυνάμει ὄν 415 β 14	موجود بالقوة ١١٦ ، ١٢
existentes siempre en acto		موجودة دائما فعلا ١١٤ ، ١٥
no existente		غير الموجود ١١٠ ، ١٤
existió		وجد
éxito		نصرة ١٢ ، ١
la experiencia	πεῖρα	التجربة ١٠٠ ، ٧
en la experiencia		للتجربة ١١٦ ، ١
por la experiencia		بالتجربة ١٠٠ ، ٧
experimentable		المشاهدة ٩ ، ٥
experimentar		شاهد
expresa		يدل ١٢٦ ، ٦
de expresión múltiple		كثيرة بالقول ٧٤ ، ٤
las expresiones poéticas		الأقاويل الشعرية ١١٨ ، ١٠
expulsión		تشذب ٤٩ ، ٩
extensivo	διαχυθῇ 419 β 21-22	شائعا ٦٣ ، ١٢
exterior	ἀλλότριος 420 α 17-18	خارج ١١٢ ، ١٣
extramental	τὰ ἔξωθεν 417 β 28	خارج النفس ١١٢ ، ١٣
extremidades	ὅρος 431 α 22; πέρας 416 α 17; ἄκρων 424 α 7; τὸ ἔσχατον 433 α 16	الأطراف ٦٥ ، ١٥
de muchas extremidades		كثيرة بالأطراف ٧٤ ، ٧
extremo	ἀκμή 432 β 24; τελευτή 433 β 22	غاية ١١٤ ، ٤
extrínseco	τῶν ἔξω 417 α 4; τὶ τῶν ἔξωθεν 417 α 28	من خارج ١٢٣ ، ٩

F

figurativas		شكلية ١٠٣ ، ٩
filósofos esotéricos		أصحاب الكمون ١٠٧ ، ١٠
fin, finalidad	τέλος 415 α 17; τέλει 433 α 14-15; τελευτή 433 β 22; ζητητέον 412 α 16	الغرض ٥ ، ٣
fin pretendido		غاية مقصودة ٣٦ ، ٢
sin fin		بغير متناه ١١٢ ، ٢ـ٣
[redacted]		غائي ٣٦ ، ١٠
al final	τὸ ἔσχατον 433 α 16	باخرة ١٢٧ ، ٧
finita	πεπερωμένων 425 α 10	متناه ١١ ، ٨
de una manera finita		على متناه ١١٢ ، ٣
de algo finito		لمتناه ١١٢ ، ٢
firmamento		فلك ٣٩ ، ٥
firme		متينا ١٠ ، ٥
la Física	ἐπιστήμη φυσική	العلم الطبيعي ٥ ، ٤
la Física (De Physico Auditu)	φυσική ἀκρόασις	السماع ٥ ، ٧
más flojo (débil)		أضعف ١١٣ ، ١١ .
forma	εἶδος 432 α 2-3	صورة ٥ ، ٨
la forma	μορφή 412 α 8	الصورة ٨ ، ٢
su forma		صورته ١٢٦ ، ١٠
como la forma		كالصورة ٦٢ ، ٥
las formas		الصور النفسانية ١٠٩ ، ١٣ـ١٤
la forma accidental		الصورة الواردة ٣٧ ، ١٢
las formas análogas		الصور المشكوك ١٣ ، ٣
las dos formas contrarias		الصورتين المتقابلتين ١٠٨ ، ٧
forma corporal		صورة هيولانية ١١٩ ، ٦ـ٧
las formas corporales		الصور الجسمانية ١٢٤ ، ٤
las formas de los elementos		صور الاسطقسات ٣٦ ، ٦
las formas de existencia indivisible		الصورة غير منقسمة الوجود ١٢٣ ، ٥

las formas sensibles	εἶδος αἰσθητῶν 432 α 3	الصور المحسوسة ٥٧ ، ١٠
las formas de los sensibles		صور المحسوسات ١١٣ ، ١٢
la forma sensitiva		الصورة الحسية ١٠٨ ، ١٢
las formas sensitivas	εἶδος αἰσθητός 424 α 18	الصور الحسية ٤٠ ، ١
forma separada		صورة مفارقة ١٠ ، ٥
la forma separada		الصورة المفارقة ١٢٨ ، ٥
las formas separadas		الصور المفارقة ١١٢ ، ٣
las formas no separadas		الصورة الغير مفارقة ١٢٨ ، ٤
la forma simple		الصورة البسيطة ٣٦ ، ٢
las formas simples		الصور البسيطة ١٠٨ ، ٦ـ٧
las formas de los simples		صور البسائط ١٠٨ ، ١
las formas singulares		صور شخصية ١٠٦ ، ٧
las formas singulares		الصور الشخصية ١١٤ ، ٥
la forma vegetativa		الصورة الغاذية ١٠٨ ، ١٠
la formación		تصوير ٨ ، ٢
la frialdad		البرودة ٦٩ ، ١٣
la fricción		الفرك ٥٩ ، ١
el frío	ψυχρός 414 β 8; ψυχρότης	البارد ١٠٨ ، ٧
fuego	πῦρ 404 β 14	النار ٦ ، ٩
fuente		ينبوع ٦٦ ، ١
fuente		ينبوع ٦٦ ، ١
fuerza		قدرا ٥٠ ، ١
tiene fuerza		يقوى ٤٨ ، ٥
con fuerza	σφόδρα 426 β 1; σφοδρῶς 419 β 22; βίᾳ 432 β 17	بشدة ٥١ ، ٩
según nuestras fuerzas		بحسب طاقتنا ١٠٦ ، ٢
si esto no fuese así		لولا ذلك ٥٢ ، ٢

G

Galeno		جالينوس ٢٦ ، ١
el gallo		الديك ١٠٢ ، ١٢
garantiza		تتكفل ٣ ، ١
se genera		يتولد ٥٤ ، ١٦
generable; material	γεννετόν 434 β 4; γεννητικόν 432 β 10; τὸ γιγνόμενον	كائن ١٢٤ ١٦ ؛ ١٣٠ ، ١١
generables	ἐν φυομένοις 434 α 26	كائنة ٨٨ ، ١٤
generable corruptible		متكون فاسد ١٢٠ ، ١
generables corruptibles		كائنة فاسدة ٥ ، ٧
la generación	γένεσιν 415 α 27-28	التوليد ٢٩ ، ١٦
generación; existencia	νένησιν 415 α 27-28; γεννέσεως 415 α 23; κίνησις κατ'αὔξησιν 432 β 9	كون ١١ ، ٤ ؛ ١٢١ ، ١٦
generación en absoluto		كون اصلا ١٠٩ ، ٥
{libro} de la generación y corrupción		الكون والفساد ٢٥ ، ٦
para la generación		للتكون ٢٨ ، ١٧
en general	κοινῇ 416 β 32	بالجملة ١٠٧ ، ٤
generales		عامة ١٢٦ ، ١٤
generalmente		على العموم ٤٤ ، ١
género	γένος 413 β 26	جنس ٨ ، ١٠
el género		الجنس ١١٥ ، ١٢
un género	γένει 424 β 32	جنسا ٦٩ ، ١٥
el género de la enseñanza		جنس التعليم ٧٤ ، ١٢
el género de los inteligibles		جنسا من المعقولات ١١٥ ، ١٦
la gente		انسان ١٠٠ ، ٢
golpea	πληγείς 423 β 15-16	يضرب ٥٠ ، ٣

grado	τάξις	رتبة ٨٨ ، ١٢
grados		مراتب ١٠٧ ، ١٤
según sus grados		على مراتبها ١٠٩ ، ١
el grado superior		ارفع رتبة ٨٨ ، ١٢
los grados superiores		ارفع رتب ٨٤ ، ١٢
gradualmente		بتدريج ٤٤ ، ٩
el grande		الكبير ١٠٨ ، ١٣
grave (sonido), lento		ثقيل ٦٢ ، ٩ ؛ ٦٨ ، ١٢
como el grifo		كعنزايل ١١٧ ، ٢
grillos		صرار الليل
más grueso	ἀθροῦν 420 α 25	اغلظ ٧٠ ، ٥
los gusanos	σκώληξ 428 α 11	الدود ١٢٣ ، ٨
gusto	χυμός 414 β 11; χυμοῦ 426 α 14-15	طعم ٧٢ ، ٩
el gusto	γεῦσις 418 α 3; χυμός 414 β 11; χυμοῦ 426 α 14-15	الذوق ٥٧ ، ١٣
objetos del gusto (gustables)	γευστόν 422 β 15; γευστικόν 426 α 14-15, γευστικοῦ 426 β 15	مذوقات ٧٢ ، ١٦

H

en hábito		بالملكة ١٢٣ ، ١٢
hace poco		عن قريب ٨٢ ، ٧
hasta		حتى ٥١ ، ١٤
hasta ahora		بعد ١١٢ ، ٧
el hígado	ἧπαρ	الكبد ٧ ، ١١
el hijo		الابن ١٧ ، ١٠
Hipócrates		ابقراط ٧٠ ، ١١٠
hipótesis	θῆσις Cat. 6 β 3	وضع ١٢١ ، ٨
el hombre	ἄνθρωπος 414 β 17	الانسان ٧٧ ، ٧

los hombres		الاناس ١٠٠ ، ٢
la hormiga	μύρμηξ 419 α 17	النمل ٤١ ، ٢
se huelen	ὀσμᾶσθαι 414 β 16	تشم ٥٤ ، ١٦
huella		اثر ٤٢ ، ٦
huellas		اثار ١١٢ ، ١٣
huesos	ὀστέον; ὀστᾶ 435 α 24	عظام ٦٣ ، ٩
la humedad		الرطوبة ٥٩ ، ٥
la humedad		الرطب ١٠٨ ، ٨
la humedad congelada		الرطوبة الجليدية ٥١ ، ١٦
humedecido	ὑγρόν 414 β 7	مترطب ٥٩ ، ١٢
que se humedezcan		ان تترطب ٥٨ ، ١٣
húmedo	ὑγρόν 414 β 7; διερόν 423 α 25	رطب ٥٩ ، ١٢
húmedos en acto		رطبة بالفعل ٥٩ ، ٣
I		
la idea		الفكرة ٩٦ ، ٣
la idea abstraída de la materia		معنى مجردة من الهيولى ٩٥ ، ١٣
la idea común		المعنى العام ٩٤ ، ٥
la idea en la materia		المعنى في هيولى ٩٤ ، ٦
identidad		اتحاد
se haya ido		تذهب ١١٣ ، ١٤
ígnea	πύρινον 435 α 12; τὰ πυρώδη 419 α 3	نارية ٤٦ ، ٩
ignorado		مجهول ١٢ ، ١٦
lo ignorado		المجهولات ١٣ ، ٦
es igual		صار ١١٨ ، ٢
igual que ellos		مثلها ٢٨ ، ٥
por igual	ἴσος	على السواء ٢٨ ، ٣
ilumina	ἔκαιε 417 α 8	تضيء ٤٦ ، ٥
ilumina	καίεται 417 α 8	يضيء ٤٦ ، ٤

iluminación		اضاءة ٤٧ ، ٧
lo iluminado		المستضيء ٤٥ ، ١٦
iluminador	ζοφρόν 426 β 2	المضيء ٤٥ ، ١٢
iluminados		مستضيئة ٤٥ ، ١١
ilusorios		كاذبة ١١٧ ، ٣
imágenes		مثالات
imagina		خيل
se imagina		يتخيل
imaginable	εἰδωλοποιῶν 427 β 20	متخيلة ١٣٢ ، ٣
imaginable		متخيل ١٢٤ ، ١١
no imaginable		غير المتخيل ١٢٣ ، ٧
los imaginables		المتخيلات ٧٤ ، ١١
imaginación	φαντασία 413 β 22	تخيل ٨٤ ، ٤
la imaginación	τὸ φανταστικόν 432 α 31	التخيل ٨٤ ، ١
una imaginación cualquiera		تخيل ما ٥٢ ، ٨
imaginamos		نتخيل ٨٤ ، ١
imaginamos		تخيلنا ٨٤ ، ٤
la imaginativa		المتخيلة ١٠١ ، ٢
las imaginativas		الخيالية ١٧٥ ، ٨
la representación imaginativa		المعنى المتخيل ١٢٤ ، ١٠
las representaciones imaginativas		المعاني الخيالية ١٢٨ ، ١٤
imaginativo		الخيالى ٨٦ ، ١
imitación		محكى ٧٥ ، ٢
imitaciones		محاكاة ٧٤ ، ١٤
el impacto		الضربة ٧١ ، ٢
imperiosa		داعية ٥٧ ، ٩
impide		تكاد ٨٢ ، ١
impide		يعوق ١٢٢ ، ٥
nos impide		تعوقنا ١٠٧ ، ٤
imposible		محال ٥٤ ، ١٢

imposible	ἀδύνατον 417 α 1; τὸ κολύσον 416 α 7-8	ممتنع ١٢٥ ، ٨
impuro		غير محض ٣٧ ، ١٣
inanimado	ἀψύχου 412 α 21; ἄναιμα 420 β 10; ἀγέννητον 434 β 5	غير متنفسة ٩ ، ١
se inclina		نحى ١٢١ ، ٦
inclinación		الميل ٦٩ ، ٩
se está indagando		على الاستقصاء ٦٠ ، ٦ـ٧
indica		ينص على ١٢٩ ، ٦
lo indica		يعنيه ١٢٧ ، ١٢
se indica		يستدل ٥٤ ، ٢
Indicación		دل ٧٤ ، ١٢
Indican		تدل ١١٧ ، ٧
indivisible	ἀδιαιρέτων 429 α 26; ἀμερής 402 β 1	غير منقسم ٧٥ ، ٨
individuación		هوية ٢٩ ، ٢
individual		شخصي ٩٤ ، ٤
individuales		شخصيات ٨٤ ، ١١
individuales		من جهة الهيولى ١٠٦ ، ٦
individuales, materiales		شخصية ١١٠ ، ١٠ ؛ ١٠٦ ، ٧
se individualizan		تشخصت ٩٤ ، ١٢
individuo		مشار اليها ١١٩ ، ٤
individuo	τὸ καθ'ἕκαστα 434 α 17	شخص ٢٩ ، ٤
como el individuo		مثل الشخص ٢٨ ، ٧
individuos		اشخاص ٢٩ ، ٤
los individuos		الاشخاص ١١٨ ، ٤
inducción	διαίρησις 402 α 2 0	استدلال ٤١ ، ٢
por la inducción	ἐπαγωγή	بالاستقراء ٥٤ ، ٤
inexorablemente	ἐξ ἀνάγκης 413 β 24	ضرورة ١٩ ، ١٠
la infancia		الصبا ٩٢ ، ٨

en la infancia		في الصبا ٩٢ ، ٨
el inferior		الأنقص ٧٧ ، ٧
infinita		غير متناه ١١١ ، ٨
de una manera infinita	εἰς ἄπειρον 416 α 15	على غير متناه ١١٢ ، ٤
infinita; infinitos		غير متناهية ١١٢ ، ١ ؛ ١٢٠ ، ٧
infinito		غير نهاية ٩٣ ، ١٠
influjo		مدخل ٦٤ ، ٥
influjo		ادخال ٢٨ ، ١٣
informadas		مصورة ٧ ، ٩
no informadas por esencia		غير مصورة بإذات ٧ ، ٩
informamos		وقفنا على ١٢٤ ، ٦
nos informamos		نقف ٩٣ ، ٨
informarse de		يقف على ١٢٩ ، ٢
seguí paso a paso, me informé		تعقبت ١٢٨ ، ١١
infusión		حلول ٢٨ ، ١٤
inmaterial	ἄνευ τῆς ὕλης 425 β 23-24; ἀπαθής 429 β 23	غير هيولاني ١١٢ ، ١١
absolutamente inmaterial	ἀμιγῆ 429 α 18	غير هيولاني أصلا ١٢٦ ، ١٦
inmateriales		غير هولانية ١١٢ ، ٦
inmateriales		ليست هيولانية ١١٠ ، ١
los seres inmateriales	κεχωρισμένως 431 β 14; χωριστόν 432 α 20	المفارقات ١١٣ ، ٥
con la inmaterialidad		بمفارقة ١١٤ ، ١٣
inmortal		دائما ١١٤ ، ١٠
inmortales		دائمة ١٢٠ ، ١٢
inmortalidad		البقاء الأزلي ٢٩ ، ٨ـ٩
inorgánico		غير آلي ٦٣ ، ١٤
instante		آن ٧٥ ، ٨
el instrumento		الآلة ٥٩ ، ١٢
instrumento corporal		آلة جسمانية ٤٠ ، ٦

un instrumento orgánico	τὸ κινοῦν ὀργανικῶς 433 β 21	الة الية ١٠٨ ، ١٥
instrumentos, órganos	ὄργανα 415 β 19	الات ٥٩ ، ٥ : ٥٢ ، ٩
instrumentos de la percepción		الات الادراك ٥٩ ، ٥
intelectual		فكري ١٣٦ ، ٩
los asuntos intelectuales		الامور العقلية ١٣٢ ، ١٠
inteligencia		صواب ١٠٢ ، ١١
inteligencia, entendimiento	νόησις 430 α 26	عقلا ١٠٧ ، ٧ : ٨٤ ، ٨
segunda inteligencia		العقل الثانى ١٢٣ ، ١١
tercera inteligencia		العقل الثالث ٢٣ ، ١٢
el inteligente		العاقل ١١٣ ، ٦
el inteligente		المدرك ١١٢ ، ١٠
los inteligentes prácticos		المعقولات العملية ١٠٠ ، ٥
los inteligentes especulativos		المعقولات النظرية ١٠٦ ، ٤
inteligible	τὸ ἐπιστημονικόν 413 β 12;	معقول ١١٠ ، ١٣
el inteligible, el entendimiento	διανοητικόν 413 β 12; ἐπιστητόν 431 β 27; νοῆμα 431 β 7; νοούμενον 430 α 4; νοητόν 415 α 22; νοητικόν 415 α 17	المعقول ١١ ، ١٣ : ١١٣ ، ٥
el entendimiento (inteligible por sí mismo)		المعقول بعينه ١١٢ ، ١٠
impresión del inteligible		قبول المعقول ١١٣ ، ٤
inteligibles	κατηγοριῶν 402 α 25	معقولات ١٢٨ ، ٦
los inteligibles	νοημάτων 430 α 28	المعقولات ١٢٣ ، ٧
inteligibles en acto		معقولة بالفعل ١١٩ ، ٩
los inteligibles en su esencia		المعقولات في ذاته ١١٢ ، ١٢
inteligible eterno		معقول ازلي ١٢٧ ، ٨
estos inteligibles son eternos		هذه المعقولات ازلية ١٢١ ، ١٤

los inteligibles no son de existencia material		المعقولات ليست هيولانية بالوجود ١٢٤ ، ٣ـ٤
los inteligibles existentes		المعقولات الموجودة ١٢١ ، ٥
inteligibles humedecidos		معقولات مغمورة ١٢١ ، ١٦
los inteligibles materiales		المعقولات الهيولانية ١٢٧ ، ١٠
inteligible en potencia		معقولة بالقوة ١١٩ ، ٩
los inteligibles temporales		المعقولات الحادثة ١٢٨ ، ٥ـ٦
los inteligibles universales	καθόλου λόγος 434 α 16; τὰ πρῶτα νοήματα 432 α 12	المعقولات الكلية ١١٢ ، ٧
intenta		يقصد ٧٥ ، ٤
intentamos		قصدنا ٦٧ ، ٤
desde su interior		من داخله ٦٤ ، ٥
a modo de intermediario		بنحو متوسط
a modo de intermediario		ـو متوسط ٣٥ ، ١٥
intermedio	τὸ μέταξύ 423 β 26	الاوسط ١٣٤ ، ١
interpretasen		يتاولوا ١٢٣ ، ١٤
se interrumpen		تتعطل ٩٣ ، ٨
introducción		توطئة ٧٥ ، ٢
la intuición		الروية ١٣٢ ، ١٠
inútilmente, falsa	μάτην 434 α 31	باطلا ١٣٥ ، ٤
inventados		مخترعة
se investiga		يطلب ٩٢ ، ٢
se investiga	τεθεωρηκέναι 415 α 21	يفحص ١٣٧ ، ٥
investigación	διάνοιαν 415 α 8	النظر ١٤ ، ٢
investigación	σκέψις 415 α 14	استقصاء ٤٧ ، ٣
la investigacion	σκέψιν 415 α 14	الفحص ٢٨ ، ٦
los investigadores	θεωροῦν 417 β 5	الناظرين ١٣٠ ، ١٠
ira		غضبا ١٣٤ ، ٩

J

la jerarquía de la forma		منزلة الصورة ١١٢ ، ٨
según el modo de su jerarquía		على نحو ترتيبها
las primeras jerarquías del hombre		أول مراتب الانسان ٦٠ ، ١١
según sus jerarquías		على تفاوتها ١٠٩ ، ١
se jerarquiza		تتنزل ١١٢ ، ٨
jerarquizanos		انزلنا ١١٩ ، ١٦
juicio		تصديق ٨٤ ، ٢
juicio		تصديقا ٩٥ ، ٤
el juicio	τὸ κριτικόν 432 α 16	الحكم ٢١١ ، ٥
con un juicio		حكما ١١٢ ، ١
su juicio de algo finito		حكمها على متناه ١١٢ ، ٣
juicio de algo infinito (inmaterial)		حكم على غير متناه ١١٢ ، ٤
juntamente		معا ٧٥ ، ٨
juzga		تقضي ٧٢ ، ١٠
juzgar		حكم
juzgaron	κρίνει 418 α 14; 246 β 18	حكموا ١٢١ ، ١٣

L

de un lado distinto de aquel con el que		بجهة غير الجهة التي بها ١١١ ، ٢_٣
más lejano		ابعد ٧٠ ، ٦
lejanos		بعيدة ٤١ ، ١٠
la lengua	γλώττη 420 β 30	اللسان ٥٦ ، ٧
la base de la lengua		أصل اللسان ٥٧ ، ٢
lentitud		تمهل ٤٩ ، ١٠

la lentitud	βραδύς 420 α 32; βραδυτής 420 α 33	البطء ٦٩ ، ٧
con lentitud		بالمتباطىء ٦٨ ، ١٢
el león		الأسد ١٠٢ ، ١٣
libre		متصرفا ١٠٢ ، ٦
libre de		خلوا من ١٣٢ ، ٣
libro		كتاب ١٢٩ ، ٢
el libro		الكتاب ١٠٩ ، ٦
ligado		مرتبط ١٠١ ، ٩
ligados		مرتبطة ١٢١ ، ٦
ligera		هينة ١١٩ ، ١٣
lo ligero, la ligereza		الخفة ٦٨ ، ٧ ؛ ١٠٨ ، ٢
como la línea	γραμμή .	كالخط ٩٤ ، ١٥
liso		أملس ٦٢ ، ١١
de locución múltiple		كثيرة بالقول ٧٤ ، ٤
la lógica [el arte de]		المنطق (صناعة) ١١٤ ، ١٢
el arte de la Lógica	τέχνη λογική	صناعة المنطق ١١٠ ، ٤
longitud	μῆκος 430 β 8	طول ٥١ ، ١٢
el lugar		الموضع ١٣٧ ، ٧
tenga lugar		اتفق ١١٥ ، ٤
tiene lugar		يتفق ٤٥ ، ١٣
en primer lugar	πρῶτον 402 α 22	أولا ١١٥ ، ٦
en lugar de aquello		بدل ما ٢٦ ، ١٢
luminosos		مضيئة ١١٤ ، ٩
la luna		القمر ٤٦ ، ٥
la luz	φωτός 418 β 3; φάους 429 α 3	الضوء ٤٥ ، ١٣

LL

se llama		يسمى ٥٢ ، ١١
llano		عريضة ٥٠ ، ٤

llega a	κυβερνᾷ 416 β 26	تنال ٥٩ ، ١٦
llegar		بلغ ٢٧ ، ١٢

M

la madera de áloe		العود الهندي ٥٥ ، ١
maestro	διδασκαλικός 417 β 13	معلم ٤٧ ، ١٦
el maestro		المعلم ١٢٥ ، ٢
la manera		النحو ٤٥ ، ٨
de alguna manera		على نحو ما ٤٨ ، ٥
a la manera como		على جهة ١٣٢ ، ٣
de la misma manera	ὁμοίως 413 β 31; παραπλησίως 414 β 20	كذلك ٢٧ ، ٨
de la misma manera que		على نحو ما ١٢٣ ، ١٣
de la misma manera que		كما انه ٥٢ ، ١
de una manera distinta		على غير الجهة ١١٩ ، ٢
de una manera distinta		على غير الجهة ١١٩ ، ٢
manifiesto	διαιρετόν 417 α 21	مباينا ١١٥ ، ١٦
manifiesto	φανερόν 414 α 28; διαφανές 418 β 1	بين ٢٧ ، ١٣
manifiesto	φανερόν 413 α 32	ظاهر ١٨ ، ٤ : ٥٤ ، ٤
los manjares	γευστόν 422 β 15; τροφῇ 415 α 26	المطعومات ٥٨ ، ١٥
la mano	χείρ 416 β 26	اليد ٦٢ ، ٩
manzana		تفاحة ٧٢ ، ٨
maravillas		اعجاب
marco		عقد
se marcha		يسير ٤٢ ، ١
más		اكثر ٤١ ، ١٢
más que eso		اكثر ذلك ٤١ ، ٩
el masticar		اللوك ٥٨ ، ١٤
el masticar		المضغ ٥٨ ، ١٤

materia	ὕλη 412 α 7	هيولي ٥ ، ٨
la materia	ὕλη 416 α 17; ὑποκείμενον 412 α 19	المادة ٦ ، ٢
materias		مواد ١٠٧ ، ١
la materia es eterna		الهيولى ازلية ١٢١ ، ١٣
dotados de materia eterna		ذات هيولى ازلية ١٢١ ، ٩
la materia de la imaginación		هيولي التخيل ٨٧ ، ١٠
la materia individual (materia signata)	οἰκείᾳ ὕλῃ 414 α 16	الهيولي المشار اليها ١١ ، ٧
la materia prima		الهيولى الاولي ٥ ، ٩
la materia prima; sujeto de las formas de los simples		المادة الاولى ١٢٢ ، ١١ ؛ ١٠٨ ، ١
la materia verdadera		الهيولى الحقيقية ١٢٢ ، ٢
material	ὑλικός Met. 1044 α 15	الهيولاني ١٢١ ، ٥
material; materiales		هيولانية ١١٩ ، ٨ ؛ ٨٤ ، ١١
materiales absolutas		هيولانية مطلقة ١٠٩ ، ١
no es material en absoluto		ليس بهيولاني اصلا ١٢٧ ، ٤
maullido		مائية ٥٢ ، ٤
mayor		اعظم ٥١ ، ٩
en su mayor parte	τῶν πλείστων 402 β 24	اكثر منه
la mayoría de las veces		على الاكثر
en la mayoría de las veces	ἐπὶ πλεῖστον 435 α 4	بالاكثر ١٠٠ ، ٢ــ٣
la mediación	μεσότης 434 α 21-22	التوسط ٥٨ ، ٤
médicos		الاطباء ٤٣ ، ٤
la medida	μετρεῖν 434 α 9	القدر ٦٠ ، ١٠
la medida; la dimensión	μέγεθος 416 α 17; μεγέθει 433 β 25	المقدار ٦٠ ، ٤ ؛ ١١٧ ، ٩
en la medida en que		بالمقدار ١٠٢ ، ١٢
medio	μέσον 423 β 7	متوسط ٥٩ ، ٦
el medio	ἐν τῷ ἡμίσει 430 β 10	المتوسط ٥٩ ، ٨
por medio de		بتوسط ٧٠ ، ٧

inmediatamente, sin medio	εὐθέως 423 α 1	غير متوسط
medios		متوسطات ٧٦ ، ٢
medios		متوسطة ٥٩ ، ٥
lo mejor		الأولى ٤٦ ، ١٣
en la memoria		فى حفظ ٥٩ ، ٩
memorización		حفظ ٥٩ ، ٩
memorización	μνημονικόν 427 β 19	١١٥ ، ١٠
mención		ذكر ٥٢ ، ٥
lo menciona		يذكره ١٠٣ ، ١٥
he mencionado		ذكرت ١٢٨ ، ١٠
en el menor	ἐλάχιστα 415 α 8	بالأقل ١٠٠ ، ٢
[redacted]	νοῦς 432 α 2	ذهن ٧٥ ، ١
la meta	τέλος; ἕνεκά του 432 β 15; οὗ ἕνεκεν 415 β 15	الغاية ١٢٨ ، ٨
la meta pretendida		الغاية المقصودة ١٢٨ ، ٨
metafísica	μετὰ τὰ φυσικά	ما بعد الطبيعة ١١٧ ، ١٥
en la metafísica		فيما بعد الطبيعة ١١٧ ، ١٥
la metáfora		التجوز ١٢٠ ، ١٣
la metáfora	μεταφορά	الاستعارة ١٢٣ ، ٨
metafóricamente	κατὰ μεταφοράν 420 α 29	على تجاوز ١٢٠ ، ١٣
metafórico	κατὰ μεταφοράν 420 α 29	مستعار ١٢٢ ، ١
de un modo metafórico		على جهة الاستعارة ١٠٨ ، ٧_٨
el sentido metafórico		المعنى المستعار ١٢٢ ، ١
los metempsicólogos		اصحاب التناسخ ١١٥ ، ٤
metempsícosis		تقمص
la metempsícosis		التناسخ ١١٥ ، ٤
los defensores de la metempsícosis		القائلين بالتناسخ ١٠٩ ، ٨
los meteorológicos		الآثار ٦ ، ١٤
[libro] de los meteorológicos		الآثار العلوية ٢٥ ، ١٦
método		السبيل ١٠٦ ، ٨

por dos motivos		لامرين ١٢٩ ، ٤
motor	κινητικόν 414 β 17	محرك ١٢٤ ، ١٧
motor extrínseco		محرك من خارج ١٢٣ ، ٨ــ٩ ؛ ٢٨ ، ١٦
el motor generador	τὸ κινοῦν οργανικῶς 433 β 21	المحرك المكون ٢٨ ، ١٧ ؛ ٢٩ ، ١
el motor intermedio	κινοῦν κινούμενον 433 β 15	المحرك الاوسط ١٢٤ ، ١
el motor de esta potencia		المحرك لهذه القوة ٩٣ ، ٧
primer motor	τὸ πρῶτον κινοῦν 434 β 32	محرك اول ٢٩ ، ٥
el primer motor		المحرك الاول
el motor último	κινοῦν ἀκίνητον	المحرك الاقصى ١٣٢ ، ١٥ــ١٦
motriz	κινοῦν 416 β 27	محركة ١٣٣ ، ١٦
movida por otro	κινοῦν κινούμενον 433 β 15	متحركة باخرى ١٣٣ ، ١٦
movido		متحركا ١٢٤ ، ١٥
el movido		المتحرك ٢٤ ، ٦
el movido por él		المحرك منه ١٣٦ ، ١٤
quedan moviéndose		تبقى تتحرك ٦٦ ، ١٧
movimiento	κίνησις 413 α 24	حركة ١٢ ، ٦
el movimiento		الحركة ١٢٧ ، ٢
el movimiento		التحرك ١٢٨ ، ٢
los movimientos		الحركات ١٢٧ ، ٢
su movimiento		تحريكه ٢٦ ، ٧
su movimiento animal	τὸ κινοῦν ὀργανικῶς 433 β 21	حركته حيوانية ١٣٥ ، ٦
el movimiento del animal		الحركة للحيوان ١٣٦ ، ١٣
los movimientos distintos		الحركات المختلفة ٧٣ ، ١٤
el movimiento generativo	κίνησις πορευτική 432 β 14; κίνησις κατ᾽αὔξησιν 432 β 9	الحركة الكائنة ١٣٢ ، ١٥
el movimiento local		الحركة المكانية ١٣٦ ، ١٣

el movimiento en el lugar	ἡ κατὰ τόπον κίνησις 415 β 22	الحركة في المكان ٨٩ ، ٧
su movimiento, natural		حركته طبيعية ١٢٥ ، ٧ـ٨
los dos movimientos opuestos	κίνησις ἐναντία	الحركتين المتضادتين ٥٨ ، ٦ـ٧
movimiento sustancial	κίνησις ἡ κατὰ τροφήν 413 α 24-25	حركة في الجوهر ١٢ ، ٦ـ٧
se mueve	κινεῖσθαι 416 β 33	يتحرك ١٢٧ ، ٢
mueve al animal		تحرك الحيوان ١٣٤ ، ٤
muchas veces		كثيرا ما ٦٨ ، ١٢
muerto		ميت ٤٢ ، ٢
múltiple		كثيرة ١٣٢ ، ١٤
múltiple	πολλαχῶς 415 β 8-9	متكثر ١٠٩ ، ٤
multiplicable; múltiple		متكثرة ١١٨ ، ٢
con la multiplicación de los individuos	ἀριθμῷ πλείω 433 β 12-13	بتعدد الأشخاص ٨٥ ، ١
la multiplicación de las potencias		بتكثر القوى ١٣٦ ، ٤
multiplicidad		تكثر ١١٨ ، ٢
con su multiplicidad		بتكثره ١٠٩ ، ٤
multiplicidad accidental		تكثرا عرضيا ١١٥ ، ٣.
una multiplicidad determinada		كثرة محدودة ١١١ ، ١٤ ؛ ١١٢ ، ١
multiplicidad esencial		تكثرا ذاتيا ١١٥ ، ٢
multiplicidad individual material	ἀριθμῷ πλείω 433 β 12-13	الكثرة الشخصية الهيولانية ١١١ ، ١٣
multiplicidad infinita		كثرة غير متناهية ١١٢ ، ١
el que se multiplique		ان تعدد ٨٥ ، ١
el mundo	κόσμος	العالم ١١٦ ، ١٣
de los dos mundos		العالمين ١٣٩ ، ٨

N

son nada		معدومة ١٢١ ، ١٧
la nada del acto		عدم الفعل ١٢٦ ، ١٤
la nariz	μύκτης 421 β 16; ῥίς	الأنف ٧٣ ، ١٦
naturales		طبيعية ١٢٣ ، ١٣
la naturaleza		الطباع ٩٣ ، ١١
la naturaleza	φύσις 418 β 2; φύσεως 434 β 1	الطبيعة ٩٦ ، ٣
la naturaleza		الطبع ١٣٢ ، ٦
por naturaleza		بالطبع ١٣٢ ، ٦
la naturaleza del animal	συμφυῆς 420 α 4; φυσικώτατον 415 α 26-27	طبيعة الحيوان ١٠٢ ، ١٤
la naturaleza del entendimiento		طبيعة العقل ١٢٦ ، ٢
naturaleza perceptiva		طبيعة مدركة
naturaleza que no percibe		طبيعة غير مدركة
necesariamente		باضطرار ٦٤ ، ١٠
necesariamente		بالواجب ٥٩ ، ١٦
necesariamente distinta		ضرورة متباينة ٩٤ ، ٧
necesario		ضروري
lo necesario		الواجب ٤٤ ، ٢
es necesario		لزم ٨٧ ، ١٠
es necesario	ἀναγκη 426 α 3-4	يجب ١٢٦ ، ١٥
es absolutamente necesario		وجب ضرورة ١٢٦ ، ١٣
bajo el aspecto de necesario		من جهة الاضطرار ٩٦ ، ١
necesidad		ضرورة ١٢٤ ، ٢
necesidad		احتياج ٤٤ ، ١٢
necesidad		غناء ١١ ، ٦
la necesidad		الضرورة ٥٧ ، ٩
la necesidad		الحاجة ٥٨ ، ١٠

O

ocurrió ser		كان يجري مجرى ٢٠ ، ١
odia		يبغض ١٠٢ ، ٩
oficio		شأن ٦٢ ، ١٣
cuyo oficio		من شأنها ٦١ ، ٤
el oído	ἀκοή 415 α 5; ἀκούσις 426 α 1; ἀκουστικόν 426 α 7; ἀκουστόν 427 β 21	السمع ٥٩ ، ٧
el oído	οὖς 420 α 13	الاذن
los dos oídos		الاذنين ٧٧ ، ٤
en los dos oídos	ἐν ὠσίν 420 α 17	في الاذنين ٥١ ، ١٥
ojalá yo lo supiera		ليت شعري ٦٥ ، ٩
ojalá pudiera yo saberlo		ليت شعري ١٢٢ ، ٧
ojo	ὄμμα 422 α 1	عين ١٢٨ ، ١٥
el ojo (sujeto de la vista)	ὀφθαλμός 412 β 18	العين ١٢٨ ، ١٥
como el ojo		كالعين ٧٧ ، ٣
el olfato	ὄσφρασις 421 β 23; ὀδμῆς 424 β 8	الشم ٥٣ ، ٢
tengan olfato	ὄζει 424 β 16	أن يشم ٥٤ ، ١٧
el sentido del olfato		حاسة الشم ٥٤ ، ١٥
de olfato penetrante		القوي الشم ٥٣ ، ٧
olfactables en acto		مشمومة بالفعل ٥٤ ، ١٨
olor	ὀσμή 434 β 20	ريح ٧٢ ، ٩
el olor	ὀσμή 414 β 11	الرائحة ٩ ، ١٣
olores		روائح ٧٥ ، ١٤
los olores		الروائح ٥٧ ، ٨
los olores	ὀσφραντός 421 α 7	المشمومات ٧٣ ، ١٦
lo olvidaste tú		نسيته انت ١١٨ ، ١٤
olvidé		نسيت ١١٨ ، ١٤
olvido		نسيان ١١٨ ، ١٤
el olvido		النسيان ١١٨ ، ٥

opina		يزعم ١١٨ ، ٨
opina		يرى ٥٦ ، ٥
opinamos		نظن ٨٤ ، ٢
opinaron		زعموا ١٢١ ، ١٢
la opinión	δόξα 427 α 19; πίστις 428 α 20	الظن ٨٤ ، ٢
mi opinión		رائي ١٢٩ ، ٣
su opinión		رايه ، رايهم ١٢٣ ، ١٥_١٦
opinó	ὑπολάβοι 416 α 17	ظن ٣٦ ، ١
se opone		تابى ٩٣ ، ١١
oquedad	κοῖλον 431 β 14	تجويف ٦٤ ، ١٢
orden		نظام ٦ ، ١٣
ordena	ἐπιτάττον 433 α 1	يترتب ١٤ ، ١٤
ordenadas		مترتبة ١٠٧ ، ١٥
ordenado		مرتبة ٢٨ ، ٢
no es ordenado		ليس بمرتب ٢٦ ، ٢
orgánico	ὀργανικόν 412 α 28	الي ١٨ ، ٢
miembro orgánico (órgano) en potencia		عضو الي بالقوة ٢٥ ، ٩
órgano	μόριον 410 β 24	عضو ٢٥ ، ٩
el órgano	ὄργανον 429 α 26; τοῦ ὀργάνου 413 α 1	الآلة ٥٩ ، ١٢
de muchos órganos		كثيرة بالآلات ٧٤ ، ٤
los órganos del alma		الات للنفس
órganos distintos		الات مختلفة ٧٢ ، ١٤
órgano individual		آلة محدودة ٥٢ ، ٨
de órganos múltiples		كثيرة بالآلات ٧٤ ، ٤
el órgano próximo		الآلة القريبة ٥١ ، ١٥
el órgano próximo de la audición		الآلة القريبة للسمع ٥١ ، ١٥
órganos de la respiración	ὄργανα ἀναπνευστικά	الات التنفس ٥٢ ، ٨

el órgano del sentido	ὄργανα ἀισθητικά: αἰσθητήριον 426 β 16	آلة الحس ٥٧ ، ٧
un órgano solo		آلة واحدة ٣٦ ، ٢
el órgano de la visión		آلة الابصار ٦٦ ، ٤
oscuridad		ظلام ٤٥ ، ١٢
oscuridad		ظلام ٤٧ ، ١
oscuridad	σκότος 418 β 31	ظلمة ٤٦ ، ١٢
en la oscuridad	σκοτεινόν 418 β 29	في الظل ٥٢ ، ٢
otorga		يعطي ١٢٦ ، ١٥
otorga		يطلق ١٠٧ ، ١٠
otorgamos		سلمنا ١٢٤ ، ١٦
otra		اخرى ٧٦ ، ١١
otro	ἕτερον 414 β 19	آخر ٤٩ ، ١٠
algún otro		غير ما ٢٤ ، ٧
se oye		تسمع ٥١ ، ٥

P

paciente	ποιουμένον 426 α 2-3	منفعل ٢٥ ، ٦
el padre		الأب ١١٧ ، ٩
la palma de la mano		باطني الكف ٦٥ ، ١٦
la palma de la mano	παλάμη	الكف ٦٥ ، ١٦
palpa		تماس ٦٧ ، ١٥
palpamos		غمزنا ٦٣ ، ١٦
palpe		يماس ٤٣ ، ١٠
el pan		الخبز ٢٤ ، ٣
parcial		جزئي ١١٧ ، ٥
parciales		جزئية ١١٧ ، ٤
parece	φαίνεται 413 β 9	يظهر ٢٣ ، ١ ؛ ٦٤ ، ٨ ؛ ١٢ ، ٣ ؛ ١٠٠ ، ٣
se parece		يشبه ٦٠ ، ٢
no se parece		ليس يشبه ٦٣ ، ٧

parecido	κατὰ τὸ οἰκεῖον εἶδος 414 β 27	شبه ١٢٦ ، ١٥
parte	μόριον 413 β 7	جزء ١٤ ، ٤
de la parte de		من لدن ١٠٦ ، ١
la mayor parte		جل ١٠٠ ، ٧
por una parte .. por otra		جزء ... جزء ٢٥ ، ٩
cada una de las partes	ἑκάτερον τῶν μερῶν 413 α 21, ἕκαστον τῶν μορίων 408 α 27	جزء جزء من أجزاء ١٤ ، ٤
de partes homogéneas	τοῖς μορίοις ὁμοειδές 411 α 17; ὁμοιομερής	المتشابهة الاجزاء ٦ ، ١١
participación		اشتراك ٤٦ ، ١٠
las cosas particulares		الأمور الخاصة ١١٠ ، ٢
al pasar		عند مرور ٤٨ ، ٦
pasión	πάθη 402 α 9; πάθησις 426 α 9-10	انفعال ٦٥ ، ٣
la pasión (apetencia)	τὸ πάθος 419 α 2-3	الانفعال ٢٥ ، ٥
pasiones		انفعالات ٦٥ ، ٤
pasiva, pasivas	πάσχον 426 α 5	منفعلة ٨٨ ، ٨
la pasividad material		الانفعال الهيولاني ١٢١ ، ١٢
la pasividad sensitiva		الانفعال الحسية ١٣٦ ، ٢
los peces	ἰχθύς: ἰχθύες 420 β 10	السمك ٦٨ ، ١
peculiar		خاصة ١١١ ، ٤
peculiar		بخاص ١١٠ ، ٦
es peculiar		يخص ١٠٨ ، ١٤
pensamiento	φροντίς, ἐπιμέλεια	تفكير
el pensamiento	λογισμός 415 α 8	الفكر ١٣٢ ، ١٠
pensamos	διανοούμεθα 414 α 13	نحكم ٣٩ ، ٨
pensamos		نفكر ١١٨ ، ٦
según su pequeñez		على صغرها ٣٩ ، ٥
el pequeño	μικρότης 422 β 30	الصغير ١٠٨ ، ١٣
se percata		يشعر

percepción		ادراكا ١٢٥ ، ١٤ .
la percepción; intución intelectual		التصور ١١١ ، ١ ؛ ١٢٢ ، ٩
su percepción		ادراكه ١١٥ ، ٨
su percepción	ὑπόληψις 427 β 16	ادراكها ٧٠ ، ٧
la percepción en acto		التصور بالفعل
percepción del concepto en la materia		ادراك المعنى في المادة ٩٤ ، ٦
percepción fini[redacted]		ادراك متناه ١١١ ، ٨
percepción infinita		ادراك غير متناه ١١١ ، ٨
la percepción individual		الادراك الشخصي ٩٤ ، ٦
la percepción intelectual (idéntica al inteligente)		الادراك العقلي ١١٢ ، ٩
percepción intermedia		الادراك المتوسط ٥٤ ، ١٣
percepción permanente		تصور دائم ١١٦ ، ٧
la percepción racional		التصور النطقي ٨٤ ، ٩
la percepción del universal		ادراك الكلي ١٠١ ، ٨
las percepciones		الادراكات ١٢٩ ، ٦
las percepciones anímicas		الادراكات النفسانية ١٤٩ ، ٧
perceptiva		مدركة ١٣٨ ، ١٠
percibe	μάθοι 432 α 6-7	تدرك ١٢٠ ، ١٦
percibe	ξυνίοι 432 α 6-7	يدرك ٤١ ، ١٥
se percibe		يدرك ١١٥ ، ٨
ambos perciben		يدركان ٩٤ ، ٨
las dos percibidas		المدركان ٧٢ ، ٦
con los que percibiese los conceptos abstraídos de la materia		يدرك بهما المعاني مجردة عن الهيولي ٩٥ ، ١٢
lo percibimos		ادركناه ١١٦ ، ٨
los percibimos		ندركها ٩٤ ، ١٢
el percibir		تدرك ٩٥ ، ١

el percipiente		مدرك ٥٢ ، ١٢
pereza		كسلا ١٣٩ ، ٢
la perfección		الكمال ١١٦ ، ٦
su perfección extrema		كمالها الأقصى ٩٣ ، ٨
la perfección humana		الكمال الانسانى ٦٠ ، ١٠ـ١١
la perfección primera		الاستكمال الأول ٨٥ ، ١٠
la perfección sustancial		الاستكمال ١٢٣ ، ١٠
su perfección última		كمالها الأخير ٩٣ ، ٩
se perfecciona		يستكمل ٤٨ ، ٤
lo perfeccionado	τοῦ ἐντελεχίᾳ ὄντος 417 α 9; τετελεσμένου 431 α 7	المستكمل ١٣٦ ، ٥
perfeccionamiento		تكميل
perfeccionamiento	ἐντελήχεια 413 β 28	كمال ١٢٣ ، ١٢
perfecciones		كمالات ١٢ ، ٩
perfecciones		تمامات ١٢٥ ، ٤
las perfecciones		الكمالات ١٢٥ ، ٥
las perfecciones primeras		الاستكمالات الاولى ١٨ ، ٩
las perfecciones últimas (acciones y pasiones)		الاستكمالات الأخيرة ١٨ ، ٨
perfecto	τέλειον 415 α 27	كامل ٧ ، ١١
más perfecto		اتم ٨٢ ، ٩
en el más perfecto	πεπηρωμένων 425 α 10	للاكمل ٧٧ ، ٧
los peripatéticos	οἱ περιπατητικοί	المشاؤن ١٠٦ ، ١
de los peripatéticos		المشائين ١٠١ ، ١٥
permanecen	μένει 434 α 16	تبقى ٦٦ ، ١٧
permanecer idéntico	ταὐτὸ διαμένειν 415 β 4-5	بحال واحدة ٤٠ ، ٦
permanecieron los dos		وقتا
permanencia		لبث ٥١ ، ١٢
permanencia		بقاء ٥٩ ، ٩
permanente	ἀθάνατο 430 α 23	باقيا ١٢٠ ، ٩
permanente	ἀθάνατον 430 α 23	دائم ١١٦ ، ٧

permanentes		الباقية ٨٨ ، ٤
permite	ὑπάρχει 413 β 1	يحتمل ١٢٦ ، ٧
la pesadez		الثقل ٦٨ ، ٧
la piedra	λίθος 435 α 3	الحجارة ٥٨ ، ٧
piel	δέρμα 420 α 15	جلدا ٢٤ ، ٦
se piensa	δοξάζειν 413 β 31	يظن ١١٣ ، ٥
la pizarra	γραμματεῖον 430 α 1	اللوح
placer		ملذ ٨٩ ، ٨
el placer	ἡδονή 434 α 3	الملذ ١٢٤ ، ٩
las plantas	φυόμενα 413 α 25; φυτόν 414 β 33; φυτά 413 β 7	النبات ٨ ، ٣
las plantas vegetativas		النبات الغذائية ١٢٥ ، ٨
Platón	Πλάτων 404 α 16	افلاطون ١٠٦ ، ٢
no podemos		لسن نقدر ١٣٢ ، ٢
por eso		لذلك ٥٨ ، ٦
y por eso	διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν 415 α 21-22	ولذلك ٣٨ ، ٧
por sí misma		من امرها ٣٤ ، ١
y esto porque	αἴτιον δ'ὅτι 417 β 22	وذلك ان ٧٦ ، ١٢
la posibilidad	δύναμις 415 α 25	الامكان ١٢٢ ، ٩
posible	δυνατόν 417 α 1;	ممكن ١٢٠ ، ٨
es posible	δύνασθαι 416 β 28	يمكن ١٢٢ ، ١١
no es posible		ليس يمكن ٩٣ ، ١٠
no nos es posible	ἀδυνατεῖ 415 β 3;	ليس يمكننا ٧٣ ، ٣ــ٤
tampoco es posible		لا يمكن ايضا ١٢٤ ، ٤
posterior	ὕστερον	متأخرة ٢٥ ، ١١
potencia; en potencia	ἐνέργεια 414 α 12; δύναμις. 415 α 23; δυνάμει 418 α 10	قوة ١٢٣ ، ٥ ؛ ٨٢ ، ٢
en potencia	κατὰ δύναμιν 426 α 24	بالقوة ٥٩ ، ٢٢

en potencia hacia sí mismo		قوية عليه ١٢٣ ، ٢
la potencia		القوة ٩٦ ، ٢
en lo referente a la potencia		من امر القوة ٨٥ ، ٨
esta potencia		هذه القوة ٧٠ ، ٩
la potencia cuya función		القوة التي من شانها ٥٣ ، ٣
potencias		قوى ١١٤ ، ١
las dos potencias		القوتين ٩٥ ، ١٣
las cuatro potencias		القوى الاربع ٦٣ ، ١١
potencia activa	ἡ τῶν ποιητικῶν ἐνέργεια 414 α 11-12	قوة فاعلة ٧٠ ، ٨
las potencias activas		القوى الفاعلة ٦٢ ، ٤
de la potencia al acto		من القوة الى الفعل ٤٨ ، ١ـ٢
las potencias del alma		قوى النفس ١١٤ ، ٣ـ٤
la potencia anímica	δύναμις ψυχική	القوة النفسية ٨ ، ١٢
potencias anímicas		قوى نفسانية
la potencia apetitiva	θυμικόν 432 α 25; ἐπιθυμητικόν 432 α 25-26	القوة النزوعية ١٢٨ ، ٨
potencia del crecimiento	αὐξόμενον 416 α 12; κίνησις κατ᾽αὔξησιν 432 β 9; δύναμις αὐξητική	القوة النامية ٢٩ ، ١٥
la potencia equilibrada		القوة المعدلة ٦٦ ، ٢
potencia eterna (entendimiento material)		قوة ازلية ١٢١ ، ٥
la potencia generativa		قوة التوليد ٢٩ ، ١٧
la potencia del gusto		قوة الذوق ١٩ ، ٩
la potencia de la imaginación	φαντασία 413 β 22	قوة التخيل ٨٧ ، ١٠
la potencia imaginativa		القوة الخيالية ١٢٨ ، ٧
potencia indivisible		قوة غير منقسمة ٧٥ ، ٨
potencia informada		قوة مصورة ٨ ، ١٠
potencia inmaterial		قوة غير هيولانية ١١٢ ، ٢
las potencias inquisitivas		قوى الفحص ١٢٧ ، ٨

las potencias materiales		القوى الهيولانية ٧٥ ، ٧
la potencia de la memoria	μνημονικόν 427 β 19	قوة الحفظ ١٢٩ ، ٥ـ٦
la potencia motriz		القوة المحركة ٨٩ ، ٩
la potencia motriz del animal		القوة المحركة للحيوان ٨٩ ، ٩
la potencia del oído		قوة السمع ١٩ ، ٨
la potencia del olfato		قوة الشم ١٩ ، ٩
potencia de la opinión	δόξα 427 α 19	قوة الظن ٨٤ ، ٥
las potencias parciales		القوى الجزئية ١٢٩ ، ٥
potencia pasiva	δύναμις παθητική	قوة منفعلة ٢٤ ، ١
las potencias pasivas		القوى المنفعلة ٦٢ ، ٢
la potencia perceptiva		القوة المدركة ٦٩ ، ١١
potencia próxima		قوة قريبة ٢٤ ، ٢
potencia pura		قوة محضة ٢٥ ، ٦
la pura potencia		القوة المحضة ٦٦ ، ٤
la potencia racional	λογιστικόν 432 β 25; θεωρητικὴ δύναμις 413 β 25	القوة الناطقة ١٩ ، ٢
potencia remota	πρώτη δύναμις 413 β 25	قوة بعيدة ٢٤ ، ٢
la potencia sensitiva		القوة الحسية ٨ ، ١١
la potencia sensitiva		[القوة] الحساسة ١٩ ، ١
potencia sensitiva	ἡ τοῦ αἰσθητικοῦ (τοῦ αἰσθητοῦ) ἐνέργεια 426 α 10-11	قوة حسية ٧٦ ، ٢
la potencia del sentido	ἡ ἐνέργεια τῆς αἰσθήσεως 425 β 25-26	قوة الحس ٣٠ ، ٤
las potencias del sentido		قوى الحس ١٩ ، ١٠
la potencia del tacto	ἁπτικὴ αἴσθησις 413 β 9	قوة اللمس ١٩ ، ٩
potencia única		قوة واحدة ٦٢ ، ٦
la potencia única		القوة الواحدة ٦٣ ، ١

potencia vegetativa	τὸ θρεπτικόν 432 α 29; δύναμις θρεπτική	قوة غاذية ٨ ، ١٠ـ١١
potencia vegetativa		الغاذية ١٢ ، ١٠
la potencia vegetativa		النباتية ١٩ ، ١٢
la potencia vegetativa		القوة الغاذية ١٨ ، ١٠
la potencia verdadera		القوة الحقيقية ٤٨ ، ١
la potencia visiva	ὀφθαλμός 412 β 18	القوة الباصرة ٧٣ ، ٩ـ١٠
la potencia visiva		القوة المبصرة ٣٩ ، ٨
la potencia de la vista		قوة البصر ١٩ ، ٨
potente		قوي ١٢٢ ، ٣
potentes		القوية ٨٧ ، ٤
práctico	πρακτικός 433 α 14; πρακτόν 432 β 27	عملي ١٠٢ ، ١٦
preceda		يتقدم ١٢٤ ، ١١
preceden		تتقدم ١٣٢ ، ٧
las precedentes		المتقدمة ١١٦ ، ٣
de cuanto ha precedido		مما تقدم ٥٢ ، ٩ـ١٠
en lo que ha precedido		فيما سلف ٥٧ ، ٦
precedieron		سلفت ١٣٢ ، ١
precedió		سلف ٥٧ ، ٦
predicados esenciales		المحمولات الذاتية ١٠٩ ، ٨
con preferencia a que, antes de que		فضلا عن ان ٧٧ ، ٢
lo preferente		من أجل الأفضل ٦٦ ، ١٣
la pregunta		السؤال ١٢٠ ، ٤
la premisa		المتقدم ١١٤ ، ٩
premisas		مقدمات ٩٣ ، ١٤
las dos premisas		المقدمتين ١١٩ ، ١١
las premisas empíricas		المقدمات التجريبية ١١٥ ، ٥ـ٦
con la preocupación		بالعناية ١٠٠ ، ٤
preponderante		غالب ٤٥ ، ٩

presencia	παρουσία 418 β 16	حضور ٤٠ ، ٥
la presencia del sensible		حضور المحسوس ١٣٤ ، ١٥
presente	παρόν	حاضر ١٢٢ ، ٥
está presente		يحضر ٢٤ ، ٤
hace presente		تحضر ٨٨ ، ٢
presentes	τὰ παρόντα 431 β 8	حاضرة ٩٥ ، ٨
lo que se pretende		المقصود ٧٥ ، ٣
pretendida		مقصودة ٣٦ ، ٢
los pretendidos		المقصودون ١٠٠ ، ٤
primariamente		بالتقديم ٤٦ ، ١
primarios	πρῶτος	أول ٦١ ، ٤
la más primitiva		أقدم ٤٠ ، ١١
principalmente		لا سيما ٨٧ ، ٤
principalmente	κυρίως 417 α 29	لا سيما ٨٣ ، ٨
principio	αἴτημα 418 β 26; ἀρχή 402 α 6	مبدأ ٣٦ ، ١٠
el principio	ἀρχή 413 α 27	الأصل ٥ ، ٦
principios		مبادىء ١٣ ، ١
los principios	ἀρχαί 412 α 13	الأصول ١٢٧ ، ١
principios de las ciencias teóricas		مبادىء العلوم النظرية ٩٦ ، ٥ـ٦
desde el principio		من أول الأمر ٨٥ ، ١٤
el principio establecido	ἀρχὴ τῆς ζητήσεως 403 β 24	الأصل الموضوع ٥ ، ٦
los principios físicos		الأصول الطبيعية ١٢٧ ، ١ـ٢
los principios de la idea concreta		مبادىء الفكرة المعينة ٩٦ ، ٣
problema		المسألة ١٢٩ ، ٣
producción	γένεσις 415 α 27	حدوث ١٠٠ ، ٩
la producción del eco		حدوث الصدى ٥١ ، ١٢
la producción temporal		الحدوث ٨٨ ، ١٥

el concepto de la producción temporal		معنى الحدوث ١٠٩ ، ٥
se produce		تحدث ٥٦ ، ١٠
son producidas	γεννᾷ 416 β 16	تكون ٤٠ ، ٤
profesión		المهنة ٨ ، ١
profundidad	βάθος 423 α 22	عمق
prolongar		نسبح ٦٠ ، ٨
propia		مخصوصة ١٢٥ ، ١٢
les son propias		تخصها ١١٠ ، ١
y si no le son propias		وان كان ليس يخص ١١٠ ، ٥
propiedad		الصفة ١٨ ، ٤
propiedad suya		خاص بها ٦٩ ، ٣
propiedades	ἕξις 417 α 32	الملكات ٢٤ ، ١
propiedades		خواص ١٢١ ، ١٣
las propiedades		الخواص ١١٤ ، ٦
las propiedades comunes		الامور العامة ١١٠ ، ٦
las propiedades esenciales		اللواحق الذاتية ٩٢ ، ٤
propio	ἴδιος 414 β 24	خاصا ٧٩ ، ٥
es propio		تخص ١٠٨ ، ١١
más propio		اخص ٨٨ ، ١٥
se propone		تفرع ١٢٣ ، ١٦
provenientes		التابعة ٦٥ ، ١١
provenientes		واقعة ١٠٦ ، ٣
provenientes, actualizados		الحاصلة ١٠٠ ، ٧ ؛ ١٢٥ ، ١
próximamente		عن قرب ١٢٧ ، ٩
próximas		قريبة ٤١ ، ١٠
por la proximidad		لقرب ١٠٨ ، ١١
próximo		قريب ١٠٩ ، ٢
el más próximo	ὑποδεέστερα 429 β 4	ادنى ١٠٦ ، ٨
prueba	λόγος 426 α 29; ἀπόδειξις 402 α 19	حجة ٦٨ ، ٢

la prueba	σημεῖον 435 α 9	الدليل ٥٢ ، ٩
pruebas		دلائل ١١٤ ، ٧
pruebas apodícticas		براهين ١٢ ، ١٦
psicología	τῆς ψυχῆς ἱστορίαι 402 α 4	علم النفس ٥ ، ٤
la ciencia del alma (Psicología)	τῆς ψυχῆς ἱστορία 402 α 4	علم النفس ١٣٩ ، ٤
no pudimos		لم نقدر ١١٣ ، ١٠ـ١١
el punto	ἡ στιγμή 430 β 20	النقطة ٩٤ ، ١٥
pura		محضة ٦٦ ، ٤

Q

no queda		لم يبق ٧٦ ، ٤
en lo que queda		في البقايا ١٠١ ، ١
queremos		اردنا ١١٤ ، ٧
queremos		شئنا ١٢٤ ، ١٣
no queremos decir		ليس نعني ٢٩ ، ٥
quiere	βουλεύται 431 β 8	يريد ١٢٥ ، ١٥
quiero decir		اعني ٢٩ ، ١٧
quisieron		ارادوا ١٢٢ ، ١٠

R

raciocinio	λόγος 402 β 5	قولا ٦٠ ، ٧
racional	λογιστικοῖς 434 α 7	ناطقة ١١١ ، ١٠
los radios		الخطوط ٧٤ ، ٦
rango		منزلة ٦٤ ، ٢
rango		مرتبة ٨٧ ، ٥
rango		ترتيب ١٠٧ ، ١٥
su rango		مرتبتها ٨٢ ، ٥
rango, el hallazgo		حصول ٨٦ ، ٦ ؛ ١١٦ ، ٩
el rango del motor		منزلة المحرك ١٠١ ، ٣ـ٤
el rango del sujeto		منزلة الموضوع ١٠١ ، ٢ـ٣

rápidamente	ταχέως 419 β 22	بالسرعة ٨٧ ، ٥
la rapidez	τάχος 420 α 33	السرعة ٦٩ ، ٧
más rápido	θᾶττον	اسرع ٤٩ ، ٩
rápidos		سريعة ٢٦ ، ١٢
raspa		يزيل ١٠٧ ، ٧
rayo		البرق ٥١ ، ٥
la razón	λόγος 414 β 14	النطق ٧٧ ، ٨
razonamiento	φάσις 430 β 26	قول ١٢٣ ، ١
razonamientos	δόξας 403 β 22	اقاويل ٥ ، ٤
nuestro razonamiento posterior		قولنا بعد ١٢٠ ، ٨
los razonamientos universales		الاقاويل الكلية ١٣٩ ، ٤
realización		تتميم ٤٧ ، ١١
realmente	κυρίως 417 α 29	بتحقيق ٣٥ ، ٥
recepción; pasión; receptividad	πάσχειν 416 α 34; πάθος 419 α 23; ὑπόληψεις 427 β 16	قبول ١١٦ ، ٦ ؛ ١٣٧ ، ٦ ؛ ١٢٤ ، ١٤
la recepción del alma		قبول النفس ١٢٩ ، ١
su recepción de los sensibles		قبولها للمحسوسات ٧٥ ، ٧
receptora		القابلة ١٢٢ ، ١٧
que reciba		ان تقبل ٥٣ ، ٣
recibe	ἐνδέχεται 413 β 26	يقبل ٣٦ ، ١٠
la cosa no se recibe en sí misma		الشيء الذي لا يقبل نفسه ١٢٤ ، ١٤
los recibe		قبلها ١٢٠ ، ١٧
el que recibe	πάσχον 414 α 11	الذي يقبل ٤٧ ، ٧
recipiente	δεκτικόν 414 α 10, 435 α 22	، قابل
el recipiente	ἀγγεῖον 419 β 26	القابل ٨٨ ، ١٠
reclama	διαχυθῇ 419 β 21-22	يستدعي ٦٠ ، ٧
reclamemos		فلندع ١٢٣ ، ١٦

según la rectitud suprema		على غاية الصواب ١٠٢ ، ١١
el recuerdo		الذكر ١٣٩ ، ٦
el recuerdo		التذكر ١٣٩ ، ٦
rechaza		كذب ٢٧ ، ١٢
se reduce		تقتصر ٩٦ ، ٢
la reduce al acto		المخرج لها الى الفعل ٩٣ ، ٧
reemplazar		تخلف ٢٦ ، ١٢
referencia		نسبة ١٢٤ ، ١٦
la referencia individual		النسبة الشخصية ١١٣ ، ١٤ ؛
su referencia a los inteligibles		نسبته الى المعقولات ١٢٦ ، ٢
la referencia del sujeto		نسبة الموضوع ١٢٥ ، ١٤
se refiere		ينسب ٢٧ ، ١٥
reflexión		تراجع
reflexión	ἀνάκλησις 419 β 16	انعكاس ٥١ ، ١٣
con la reflexión		بالتأمل ١١٧ ، ٩
después de una reflexión		عند التأمل ١٠٠ ، ٦
la reflexión del rayo		انعكاس الشعاع ٥٢ ، ٢
si se reflexiona	ἐπισκεπτέον 414 β 16	اذ تؤمل ٦٤ ، ١٥
reflexionamos		تأملنا ١٣٦ ، ٦
reflexionemos		نتأمل ١١٠ ، ٥
rehuye		يفر ١٣٤ ، ٨
rehuye		ينقص ٨٩ ، ١٢
relación		اضافة ١١٧ ، ٤
la relación de la materia a las formas		نسبة الهيولى الى الصور ١٢٦ ، ٣
relación material		نسبة هيولانية ٨٥ ، ٢
se relaciona		يناسب ٣٦ ، ٤
relacionado		منسوب ٣٤ ، ٤
que relacionemos		ان ننسب ٧٣ ، ٨
lo relativo		المضاف ١١٣ ، ٢

dos relativos		مضيفان ١١٧ ، ٧
de los dos relativos		المضيفين ١١٧ ، ٧
no hay más remedio		لا يخلو ١٢٥ ، ٥
rememorizando	ἀνάμνησις	تذكرا ١١٦ ، ٤
reminiscencia	μνημονικόν 427 β 19	تذكر
remoto	πόρρωθεν 421 β 12; ἄποθεν 423 β 3	بعيد ١٠٩ ، ٣
remotos		مباديف ٤٦ ، ٧
reposo	ἠρεμεῖν 433 β 24; ἠρεμία 418 α 17-18	سكون ٤١ ، ١٥ ؛ ٨٢ ، ٩
en reposo	ἠρεμοῦν 425 α 18; στάσις 425 α 15	بالسكون ٨٨ ، ١
las representaciones		المعان ١٢٨ ، ١٤
la representación abstraída		المعنى المنتزع ١١٣ ، ١
representaciones artificiales posibles		معاني صنعية ممكنة ٩٦ ، ١٠ـ١١
la representación existente		المعني الموجود ١٢٥ ، ٦
las representaciones de los gustos		معاني الطعوم ٥٦ ، ٣
las representaciones individuales		المعاني الشخصية ٨٤ ، ١٣
la representación inteligible		المعنى المعقول ١٠١ ، ٣
la representación sensible		المعنى المحسوس ١١٢ ، ١٥
reproductivo		المتناسل ٣٦ ، ١٠
no reproductivo		غير المتناسل ٣٦ ، ١١
reproductivos		متناسلة ٢٨ ، ٤
no reproductivos		غير متناسلة ٢٨ ، ٥
los reproductivos		المتناسلة ٢٨ ، ٥
requeridos		لازمة ١١٨ ، ١
se requiere necesariamente		لزم ضرورة ٦٢ ، ١٤
la resolución		التحلل ٣٦ ، ١٢

S

el sabio [Aristóteles]	ἐπιστημόν 417 α 25;	الحكيم ٦٧ ، ١٤
sabores		طعوما ٧٥ ، ١٤
los sabores		الطعوم ٤١ ، ١٣
los sabores		المذوقات
no hace salir		ليس يصيهد
salud		سلامة
abrir las venas, sangrar		يفصدون ٤٢ ، ٥
la sangre		الدم ٢٤ ، ٣
sangre	αἷμα	دم ٢٤ ، ٣
no sé		لست ادري ١٢١ ، ٩
seca	αὐστηρός 422 β 13	يابسة ٨٩ ، ١٥
dos secciones		قسمين ٩٦ ، ٨
lo seco	ξηρός 414 β 7; κατάξηρον 422 β 13	اليابس ١٠٨ ، ٨
secundariamente		بتأخير ٤٠٦ ، ٣
selecto, bienaventurado		سعيد
selectos, bienaventurados		سعداء
semejante	ὁμογενῆ 431 α 24;	شبيها ٢٥ ، ٧
sea semejante		يتشبه ١٢٢ ، ٤
semejantes	καθ᾽ ὁμοιότητα	شبيهة ١١٣ ، ١٣
semejantes en su sustancia		شبيه بجوهره ٦٦ ، ١٠
semejanza		تشبيه ٧ ، ١٢
	ὅμοιον 416 β 35	
la semilla	καρπός 412 β 26	البزر ١٠ ، ١٠
lo sentí yo		احسسته ٧٣ ، ١
no lo sentí yo		لم احسه ٧٣ ، ٢
sentimos	αἰσθανόμεθα	نحس ٨٣ ، ١٤
los sentimos		احسسناها ٨٣ ، ١٠
lo sentiste tú		احسسته ٧٣ ، ٢
siente	αἰσθάνεσθαι 415 α 18	تحس ٧٣ ، ٥
se siente		يحس ٦٨ ، ٩

hasta que sienta		على أن يحس ٣٤ ، ٢
la sensación		الاحساس ١١٥ ، ١١
las sensaciones		الاحساسات ٨٥ ، ٥
las sensaciones en acto		الاحساسات بالفعل ٨٦ ، ٢
sensible	αἰσθήμα 431 α 15	محسوس ٦٤ ، ١٢
el sensible	αἰσθητικόν 432 α 30; αἰσθητόν 426 α 10-11	المحسوس ٨٢ ، ٨
sensibles		محسوسات ٧٢ ، ٤
los sensibles		المحسوسات ١٢٥ ، ٨
sensibles		المحسوسة ١٣٤ ، ١٦
distintos sensibles		محسوسات مختلفة ٧٢ ، ١٤
los sensibles accidentales (per accidens)	τοῖς αἰσθητοῖς κατὰ συμβεβηκός 414 β 9	المحسوسات بالعرض ٤٢ ، ٢
los sensibles en acto	αἴσθησις ἡ κατ'ἐνέργειαν 417 β 22	المحسوسة بالفعل ٨٦ ، ١٤_١٥
el sensible común		المحسوس المشترك ٦٠ ، ٦
los sensibles comunes		المحسوسات المشتركة ٧٢ ، ٥
los sensibles falsos		المحسوسات الكاذبة ٨٣ ، ٩
los sensibles fuertes	τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ 425 β 1	المحسوسات القوية ٨٧ ، ٤
sensibles per se	αἴσθησις καθ'αὑτά 417 α 15	الحسية بعينها
sensibles en potencia		محسوسة بالقوة ٥٩ ، ٢
sensible potente		محسوسا قويا ١١٣ ، ١٠
sus sensibles propios	τὸ αἰσθητὸν ἴδιον 418 α 10; αἰσθητῶν καθ'ἕκαστα 417 β 27-28	محسوساتها الخاصة ٧٠ ، ٧
sensibles próximos numerables esencialmente	τὸ πρότον αἰσθητήρι.ν 422 β 22	محسوسة قريبة معدودة بالذات ٤١ ، ١٠_١١
sensibles remotos numerables accidentalmente	τὸ ἔσχατον αἰσθητήριον 426 β 16	محسوسة بعيدة معدودة بالعرض ٤١ ، ١١
la sensitiva		الحساسة ١٩ ، ٦

sensitivas		الحسية ١٣٦ ، ٢
sensitivo		الحسي ٧٦ ، ٢
sentido	αἴσθησις 417 β 22	حس ٦٣ ، ١٢
sentido		حاسة ٤١ ، ١٤
el sentido	τὸ αἰσθητικόν 432 α 30; αἰσθητήριον 432 β 22	الحس ٦٣ ، ١٢
los sentidos	αἰσθητήρια 435 α 15	الحواس ٤١ ، ١٧
en cada uno de los sentidos		بحاسة حاسة ٤١ ، ١٢
los cinco sentidos		الحواس الخمس ٧٣ ، ٤
algun sentido		حسا ما ٨٧ ، ١
los demás sentidos		الحواس الاخرى
los dos sentidos anteriores		الحستين المتقدمتين ٥٣ ، ٨
el sentido por antonomasia		الحس باطلاق ٧٥ ، ٦
sentido común	κοινοτάτη δύναμις 415 α 24-25	قوة مشتركة ٦٢ ، ٥
el sentido común	αἴσθησις κοινή 425 α 27; τὸ αἰσθητὸν κοινόν 418 α 10	الحس المشترك ٨٧ ، ٤
sentido equilibrado	τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι 431 α 11	حاسة معتدلة ٦٦ ، ٢ــ٣
el sentido del oído y del olfato		حاسة السمع والشم ٦٠ ، ٤ــ٥
el sentido del tacto	αἰσθητήριον ἁπτικόν 423 β 29-30	حاسة اللمس ٦٣ ، ١٢
el sentido de la visión		حاسة الابصار ٦٠ ، ٣
el sentido de la vista		حاسة البصر ٧٢ ، ٧
del sentido y lo sensible [libro: De Sensu et Sensato]		الحس والمحسوس /كتاب/ ٤٦ ، ١١
libro del sentido y de lo sensible		كتاب الحس والمحسوس ٨٣ ، ١٣
separación		تفرق ٦٩ ، ١٥
la separación de la conexión	λύσις	تفرق الاتصال ٧٠ ، ٧

simples (f.)		البسيطة
los simples	τῶν ἀδιαιρέτων 430 α 26	البسائط ٥٤ ، ١٢
la simplicidad	ἁπλοῦν (σῶμα) 434 β 9	البساطة ٩ ، ٨
sin contar, claro está, con que		اللهم الا ١٢٢ ، ٥
sin embargo	μέντοι 417 α 16	لكن ٨٧ ، ٨
singular		شخصيا ٨٨ ، ١٠
sino		بل ٩٥ ، ٢
solo que		الاعلى ان
sólo que		الا انه ١١٢ ، ٦ـ٧
sólo que		الا ان ١١٢ ، ٦ـ٧
sólo que		على انه ١٢٣ ، ٩
solución		انحلال ٢٦ ، ١٦
sonidos		اصواتا ٤٩ ، ٤
los sonidos		الاصوات ٤١ ، ٨
articula sonidos		يصوت ٥٢ ، ١٢
articulan sonidos		تصوت ٥٢ ، ١٢
articulemos sonidos		نصوت ٥٢ ، ١٠
sus soportes		محمولاتها ١٣٦ ، ١
con suavidad		برفق ٤٩ ، ١٠
sucede	συμβέβηκε 402 α 8; συμβαίνει 416 β 34	يجرى ٥ ، ٦
nos sucede		اعترتنا ١١٥ ، ١٥
lo mismo sucede	τὸν αὐτὸν τρόπον 414 β 20	كذلك الحال ٦٢ ، ٩
suceso	τὰ συμβεβηκότα 402 β 21	مجرى ٥ ، ٦
el sueño	ὕπνος 428 α 8	النوم ٨٨ ، ٤
suerte	τύχαν 414 α 25	حظ ٢٩ ، ٨
la suficiencia		الكفاية ٦٤ ، ٤
suficiente		كافيا ١٠١ ، ٤
suficiente		كفاية ١١١ ، ٩
suficiente		بكفاية ١١٠ ، ١
no son suficientes		ليست بكافية ١١٠ ، ١

sufismo		صوفية
sujeto	διατιθεμένου 414 a 11; ἀντικείμενον 416 a 34; ὑποκείμενον 414 a 14	موضوع ١٢٤ ، ٢
el sujeto		الموضوع ١٣٤ ، ٦
sujetos		موضوعات ١١٧ ، ١٢
de un solo sujeto		واحدة بالموضوع ٧٤ ، ٣ـ٤
los sujetos		الموضوعات ١٢٨ ، ٤
su sujeto individual		موضوعها المشار اليه ١١٠ ، ٩
el sujeto primero de esta potencia		الموضوع الاول لهذه القوة ٦٥ ، ١٠
el sujeto del universal		الموضوع للكلي ١٠١ ، ٨
la superficie	τὸ ἐπίπεδον 420 a 2	السطح ٥٤ ، ٣
sus superficies		سطوحها ٥١ ، ٧
lo absolutamente superior		الافضل مطلقا ٩٦ ، ٦ـ٧
superioridad		شرف
supone		يضع ١٢١ ، ٢
el que supone		واضع ١٢٣ ، ٦
suponemos		فرضنا ١١ ، ١
suponen		يضعون ١٢١ ، ٤
se suponga		تفرض ١٢٢ ، ١٢
supongamos		نضع ١٢٣ ، ٤
sustancia, esencia	οὐσία 402 a 24	جوهر ٥ ، ٦
la sustancia, la esencia		الجوهر ١٢٣ ، ٦
su sustancia		جوهره ٩٢ ، ٣
la sustancia aérea		الجوهر الهوائي ٥٤ ، ١٤
sustancia eterna		جوهرا ازليا ١٢٦ ، ٢
la sustancia húmeda		الجوهر الرطب ٥٤ ، ٥
la sustancia seca		الجوهر اليابس ٥٤ ، ٥
la sustancia susceptible de potencia		الجوهر القابل للقوة ١٢٧ ، ١٢

más sutil		الطف ٧٠ ، ٤
por la sutileza		للطافة ٥٥ ، ٢
sustraídas		مسلوبة ١١٠ ، ٢

T

el tacto	ἁφή 413 β 5; θίξις 427 β 4	اللمس ٦١ ، ٢
algún tacto	ἁπτόν 420 α 30	لمس ما ٥٦ ، ٤
tal vez		لعله ١١٢ ، ٧
tal vez		قد ٦٨ ، ٢
también		ايضا ٥٩ ، ١٦
tangente	ἁπτός 420 α 30	مماس ٥٧ ، ٧
tangentes		مماسة ٤٣ ، ٧
tangibles	θιγγανόμενον 423 α 2	ملموسات ٧٥ ، ١٤
los tangibles	ἁπτικόν 435 α 14; ἁπτικοῦ 423 β 26	الملموسات ٦١ ، ٦
los objetos tangibles		الامور الملموسات ٦١ ، ٣ـ٤
los objetos tangibles		الشئون الملموسة
tedioso		عناء ١١٩ ، ١
el tejido		الحياكة ١٠٣ ، ٤
Temistio		ثامسطيوس ٤٦ ، ٩
lo temporal	γιγνόμενος; γεννητόν 434 β 4	الحادث ٨٨ ، ١٥
temporal' corruptible		حادثة فاسدة ٩٣ ، ٣
tendones		اوتار ٦٣ ، ٩
qué tenemos nosotros		ما بالنا ١١٦ ، ٦ـ٧
no termino		لم ازل ١٢٩ ، ٤
hemos terminado		فرغنا ٨٩ ، ٩
testimonia		يشهد ١٣٦ ، ٢
algún tiempo	καιρός 417 β 29; χρόνος 420 α 31	زمانا ٦٦ ، ١٧

en un tiempo		في زمان ٥١ ، ٣
la tierra	γῆ 425 α 6	الأرض ٧٧ ، ٩
se tocan	ἅπτομαι	يتماس ٦٨ ، ٩
todavía		بعد ٩٦ ، ١٦
todo	ὅλον 411 α 17	كل ١٢٦ ، ١٢
tono	ψόφος 426 α 6-7; τόνος 424 α 32	نغمة ٥٢ ، ١٠
tópico de investigación		موضع نظر ١٢٤ ، ١٤
topo	ἀσπάλαξ 425 α 11	خلد ٤١ ، ٦
la tos		السعال ٥٢ ، ١١
totalidad		الجماع ١٢٨ ، ١٢
en su totalidad		بالاجماع ١٢٨ ، ١٢
totalmente		بالكل ١١١ ، ١٠
transformación	ἀλλοίωσις 415 β 23	استحالة ٢٤ ، ٦
transformación	ἀλλοιοῦσθαι 417 β 6; μεταβολή 416 α 33-34	تغير ١٠٨ ، ٩
la transformación	ἀλλοίωσις 415 β 23	التغير ١٢٣ ، ٦
la transformación		الاستحالة ٧١ ، ١
las transformaciones		التغييرات ١١٦ ، ٣
su transformación en acto		صيرتها بالفعل ٣٨ ، ١٠ـ١١
transformación esencial		تغير بالذات ١٠٩ ، ٢
la transformación sustancial		التغير في الجوهر ١٢٢ ، ٦
transformador		مغير ٣٤ ، ٦
transparencia		الاشفاف ٥٠ ، ١١
transparente		مشف ٤٥ ، ٥
el transparente		المشف ٤٥ ، ٤
transparentes		مشفة ٤٥ ، ١١
los transparentes		المشفة ٤٥ ، ١٠
traslado	φορά 419 β 13	نقلة ٤٠ ، ١٦
se traslada		ينتقل ٧٥ ، ٢
trasladada		منتقلة ١١ ، ١

tratadistas del alma		المتكلمين في النفس ٧٤ ، ١٠ـ١١
el tratado	λεκτέον 415 α 18	القول ٨٩ ، ٩
los tratados		الاقاويل ١٣٦ ، ١٤
trompa		خرطوم ٧٧ ، ١٣
la trompa del elefante		الخرطوم للفيل ٧٧ ، ١٣
trueno	βροντή 424 β 12	رعد ٥١ ، ٥

U

la última		الاقصى ٩٣ ، ٨
los últimos	ἐλάχιστα 415 α 8	الأخيرة ١٨ ، ٨
de un solo sujeto	ἓν ἀριθμῷ 415 β 4-5	واحدة بالموضوع ٧٤ ، ٣ـ٤
de una sola esencia		واحدة بالماهية ٧٤ ، ٤
de una sola esencia	ἓν εἴδει	واحدة بالماهية ٧٤ ، ٤
se une	διώκει 431 α 9-10	يتصل ١٢١ ، ٣
únicamente		انما ١١٧ ، ٩
únicas; única; únicos	μονίμοις 434 β 2	واحدة ١١٠ ، ١٠ ؛ ١٣٢ ، ١٤ ؛
la unidad		الاتحاد ٧٠ ، ٧
unido		متصل ٧١ ، ١
unión	συνεχής 425 α 19; τὰ ἐφεξῆς 414 β 21	اتصال ١٠٧ ، ١١
la unión de las formas con las materias		اتصال الصور بالمواد ١٠٧ ، ١١ـ١٢
con una unión material		اتصالا هيولانيا ١٠٧ ، ١١
con una unión sustancial		اتصالا ذاتيا ١١٨ ، ٥
al unirse	συνέχεια 415 β 3-4	باتصال ١١٨ ، ٤
universal		كلي ٩٤ ، ٤
el universal	τὸ καθόλου 402 β 7	الكلي ٨٨ ، ١٢
universales	τῶν καθόλου 417 β 23; ἐν τοῖς καθόλου λόγοις	كليات ١١٧ ، ١٢
uno	μόνον 416 α 23; μόνιμον 434 β 4	واحد ٦٢ ، ١٠

lo uno		الواحد ٧٠ ، ٧
lo uno		على حدة
en cada uno		بكل واحدة ٧٤ ، ٢
lo uno por su esencia		الواحد بعينه ١١ ، ١٠
unívocos		المتواطئة ١٣٦ ، ٦
urgencia		الزام ١٢٣ ، ٤
útil		نافعة ٩٦ ، ٤
utilidad		منفعة ٦٦ ، ٨
utilidad necesaria		نفعا ضروريا ٩٦ ، ٥
utiliza		يستعمل ٤٢ ، ٤
utiliza la imaginación		يفيد التصور ١١٨ ، ٩

V

vacío	τὸ κενόν 419 α 16	خلاء ٤٥ ، ١
el valor		الشجاعة
los valvíferos		ذوات الأصداف ٨٣ ، ٣
en vano	γελοῖον 414 β 25	عبثا ١٠٢ ، ٣
vapor, vaho	ἀναθυμίασεις	بخار ٥٤ ، ١٧
a veces		تارة ٨٢ ، ٣ـ٤
una y otra vez		مرة بعد مرة ١١٥ ، ١١
unas veces... otras		مرة ... مرة ٤٢ ، ٥
muchas veces		مرارا كثيرة ٥١ ، ١٢
vegetativa	τρεφόμενον 416 α 11	الغاذية ٢٦ ، ٨
la vegetativa animal		الغاذية الحيوانية
la vejez		الكهولة ١٠٧ ، ٢
la vejez		الشيخوخة ١١٤ ، ١
en la vejez		في آخر العمر ٣٠ ، ١
velocidad		تشذب ٤٩ ، ٩
las venas	φλεψ; φλέβες; φλεβιον 422 α 3	العروق ٦٤ ، ١٢
la venganza		الانتقام ١٣٤ ، ٩

verbal		النطقي ٨٤ ، ٩
verdad	ἀλήθεια 418 β 24	صدق ٨٤ ، ٤
verdad, certeza		تصديق ٨٤ ، ٣١
la verdad	ἀλήθεια (ἐν τῷ λόγῳ) 418 β 24; πράγμα 431 α 1-2; πράγματα 431 α 1-2	الحقيقة ١٢٩ ، ٣
a la verdad		على الحقيقة ٨٥ ، ١١
la verdadera		الحقيقية ٢٢ ، ٢
verdadero	τὸ ἀληθές 430 α 27; 432 α 11; ὀρθός 433 α 26	حقيقي ١٠٨ ، ٩
verdadero	τὸ ἀληθές 432 α 11	صادقا ١١٧ ، ١
más verídico		أصدق ٦٩ ، ٤
está versado, se dedica		زاول ١١٤ ، ١٢ ؛ ١١٠ ، ٤
vías		سبيل
dos vías		مسلكان ٥٧ ، ٢
por mí vida		لعمري ١١٢ ، ٦
los vientos		الرياح ٥٥ ، ٦
con su vientre		بجوفه ٥٢ ، ١٢
las virtudes humanas		الفضائل الانسانية ١٠٢ ، ١٤
las virtudes morales	ἀρετή	الفضائل الشكلية ١٠٢ ، ٩
lo visible	ὁρώμενον 418 β 28-29	المرائي ٤٦ ، ١٠
de lo visible a la vista	ὅρασις τῆς ὄψεως 426 α 13	المبصر من البصر ١٢٨ ، ١٥
visión		رؤية ٥٢ ، ٢
la visión	ὅρασις 426 α 13	الابصار ٥١ ، ١٦
visiva	ὁράματα 428 α 16 ὁρατόν 417 β 20	مبصرة ٢٩ ، ٨
la vista	ὄψις 412 β 19	البصر ١٩ ، ٨
lo había visto		كان يراه ١١٧ ، ١٣
que veamos		أن نبصر ١١٢ ، ١١
vemos		أبصرنا ١١٣ ، ١٠

no se vería		لم يبصر ٥٢ ، ٢
vive en sociedad		يباشر ١٠٢ ، ٩
viviente	ἔμψυχον 414 α 17	الحي ٩ ، ١
voluntad	βούλησις 414 β 2	ارادة ١٣٤ ، ١٠
volvamos		نرجع ١٢٤ ، ١
nos volvemos		نصير ٤٠ ، ١٠
la voz	φωνή 426 α 27; ψόφος 426 α 6-7, τὸν ψόφον 426 α 3-4; ψόφησιν 426 α 1	الصوت ٦٢ ، ١٢
su propia voz		صوت نفسه
vuelve		عاد ٨٨ ، ٣

INDICE GENERAL

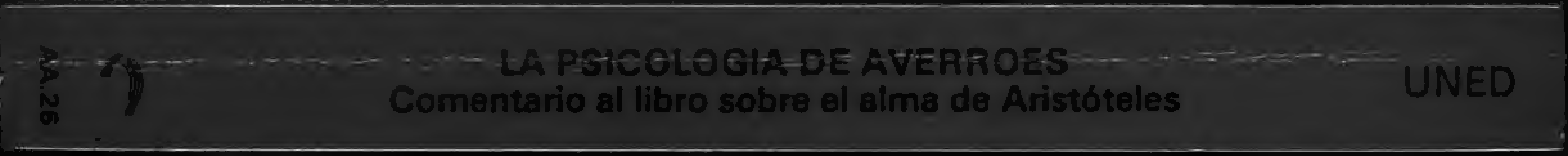


En su madurez escribió Aristóteles un tratado al que llamó Peri Psykhés *o* Sobre el alma *y cuyo hilo conductor lo constituye el estudio de la vida animal desde sus manifestaciones más elementales en la escala biológica hasta la percepción sensible, la imaginación y el pensamiento humano. Surge así la primera Psicología de la historia. La perspectiva aristotelica es la propia de un naturalista pero el gran filósofo griego no abandona nunca la vertiente especulativa, sobre todo al abordar el problema de la mente.*

A más de 15 siglos de distancia, el cordobes Averroes, sin duda el mejor intérprete del aristotelismo y su principal renovador en la Edad Media, comentó la Psicología aristotelica en una magistral síntesis empírico-especulativa. El presente volumen contiene su "Taljis Kitāb al Nafs" o Comentario al Libro sobre el Alma de Aristoteles *en versión castellana del prestigioso medievalista Salvador Gomez Nogales, autor tambien de la edicion crítica árabe. Esta traducción, primera que se hace a una lengua moderna, queda revalorizada aún mas por las abundantes y esclarecedoras notas (mas de 400) que la acompañan, así como por un Glosario de términos español griego-arabe, obra asimismo de Salvador Gomez Nogales.*

El libro se abre con un amplio Prólogo de Andrés Martínez Lorca, Profesor Titular de Historia de la Filosofía Antigua y Medieval en la UNED, sobre la Psicología de Aristóteles y que significa de hecho una nueva visión del tratado Sobre el alma, *fruto de un minucioso estudio del texto griego a la luz de las más recientes investigaciones aristotelicas.*

P.V.P. 1.200 pts.


AA.26
LA PSICOLOGIA DE AVERROES
Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles
UNED